أين كتب ابن خلدون مقدمته؟

أ.د. ناصر الدين سعيدوني
جامعة الكويت

كثيرا ما يتساءل القارئ العربي عن المكان الذي كتب فيه ابن خلدون مقدمته (سعيدوني، ن. 1999: 212- 223)، إذ أن جل الدراسات الخلدونية لا تعير اهتماما للمكان الذي سجل فيه ابن خلدون أفكاره في التاريخ، كما أن الحظ لم يحالف العديد من المهتمين بالشأن الخلدوني في تحديد موقع قلعة بني سلامة، فالبحاثة محمد عبد الله عنان يحدد موقعها خطأ بجنوب إقليم قسنطينة على نحو مائة ميل من حدود تونس الغربية (عبد الله عنان، م. 1965: 63)، بينما يذكر علي محسن عيسى مال الله في بحثه عن أدب الرحلات أن قرية بني سلامة توجد قرب قرية منداس الواقعة ناحية سرقسطة بالأندلس (محسن عيس مال الله، ع. 1978: 250)، كما أن بعض البرامج التلفزيونية لم تتحر الدقة في تحديد مكانها، فاختلط عليها الأمر بين تونس ودمشق والقاهرة. كل هذا دفعنا إلى تعريف القارئ بقلعة بني سلامة المعروفة بتاوغزوت، حيث سجل ابن خلدون آراءه وحدد مفاهيمه عن طبيعة أحداث التاريخ ومقتضيات الحياة السياسية وشروط النشاط الاقتصادي و العلاقات الاجتماعية.

تقع قلعة بني سلامة المعروفة بتاوغزوت على بعد ستة كيلومترات من مدينة فرندة بالغرب الجزائري. وهي بموقعها هذا تحتل مكانا حصينا على شكل نتوء صخري بالحافة الشرقية لهضبة بلاد سبيبة يعرف حاليا بكاف الحمام (1030م) يشرف على منخفض واد التحت أو حوض فرندة، وإزاء مكان القلعة اليوم يوجد ضريح سيدي خالد وتنتشر عدة مغارات تعرف بموقع ترناش الذي توجد به نقوش صخرية تشهد على أنه كان موطنا مفضلا للسكن منذ فجر التاريخ (Côte, M. 1996: 95) (Modot, J. 1974: 282)، وغير بعيد عنها في الناحية الشرقية يوجد موقع أريرة المعروف محليا بخربة سبيبة حيث آثار رومانية منها بقايا حصن صغير ومعالم حمامات وخزانات ماء كانت تشكل في القرن الثالث الميلادي إحدى النقاط الحصينة في خط الدفاع الروماني المعروف بالليمس (Limes) (Shaw. 1968: 250-251) (Gsell, S. 1997: 1/33).

إن هذا الموقع الذي تتميز به قلعة بني سلامة جعلها موطن استقلال بشري في مواجهة قبائل الرحل المنتشرة في السهوب العليا الوهرانية، فهي منطقة انتقال بين مجال الزراعة ونطاق الرعي، ونقطة اتصال بين نمط حيلة الاستقرار وأسلوب حياة البداوة اللذين كان لهما حضور في نظرة ابن خلدون عن نوعية النشاط الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية

القائمة على مبدأ العصبية والناتجة عن تبادل المصالح بين المزارعين والبدو، وبين رؤساء العشائر والحكام المحلين.

لقد كان موقع قلعة بني سلامة (تاوغزوت) منذ الفتح الإسلامي موطن تجمع لإحدى بطون زناتة التي كانت في معزل عن الصراع المذهبي والصراع القبلي بين زعماء الزناتة ورؤساء صنهاجة، والذي تحول إلى مواجهة حربية شهدتها بلاد المغرب من أجل الاستحواذ على مناطق النفوذ عقب سقوط الدولة الرستمية بتاهرت (296هـ- 908م) وتحدي الفاطميين في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) لنفوذ الخلافة الأموية بالأندلس المعتمد على مناصرة زعماء القبائل الزناتية بالغرب الجزائري. بعدها تحولت قلعة بني سلامة أثناء حكم المرابطين ثم الموحدين للمغرب الأوسط (القرنان 5و6هـ) إلى ملجأ لبعض عشائر زناتة، ولعل هذا ما أبقى تاوغزوت (قلعة بني سلامة فيما بعد) بعيدة عن اهتمام المؤرخين والرحالة والجغرافيين الذين كتبوا عن المغرب الأوسط، فلا نجد لها ذكرا في كتبهم، ولم تعرف أخبارها إلا مع استقرار القبائل الهلالية بمناطق السهوب الوهرانية وسعي الحكام الزيانين بتلمسان لاستمالتها والاستعانة بها في صراعهم المرير مع الحفصين بتونس وبجاية والحكام المرينين بفاس ومراكش في القرنين السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي.

وأثناء ذلك أصبحت تاوغزوت ومنطقتها موطنا لقبيلة توجين المرتبطة بالولاء مع عشائر السويد الهلالية، الأمر الذي سمح لبعض العرب المنقطعين من سويد التوجه إليها واتخاذها رباطا يقيمون به قبل أن يتمكن رجال بني يدللتن من توجين بامتلاكها، وهذا ما شجع زعيمهم الشيخ سلامة بن نصر بن سلطان أن يتخذها مقرا له بعد أن اختط بها قلعة لتكون سكنا له فنسبت له وأصبحت تعرف بقلعة بني سلامة.

تحولت قلعة بني سلامة إلى سلطة ونزمار بن عريف بعد أن اقتطعها له السلطان المر يني أبو عنان عند استلائه على المغرب الأوسط ومحاصرته لمدينة تلمسان (753هـ- 1352م) (ابن خلدون، ع. 1969: 245/7)، فاعتنى بها ابنه أبو بكر ابن عريف وبنى بها قصره الذي نزل به ابن خلدون، ولم تبق من آثار هذا القصر اليوم سوى بعض الكتل من الحجارة المتناثرة بعد أن تهدم وهجره سكانه إثر سقوط الدولة الزيانية (أواسط القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي) واشتداد الصراع القبلي على المراعي ونقاط المياه، ولم يعد يدل على قلعة بني سلامة سوى الاسم المحلي الذي أصبحت تعرف به وهو "تابراجت" التي تعني الأبراج باللهجة الزيانية، كما لم تبق من ذكريات إقامة ابن خلدون سوى بعض المغارات المشرفة على الحافة الصخرية التي تعلو وادي التحت والتي تذهب بعض الروايات الشفوية لبعض سكان المنطقة إلى أنها كانت مكان خلوة ابن خلدون

المفضلة أثناء إقامته بقلعة بني سلامة، كما غدت اليوم المكان المفضل للزوار الذين يريدون التعرف على موقع قلعة بني سلامة (Berque, J. 1970: 326) ؛ (Modot, J. 1974: 282).

لقد عرف ابن خلدون قبل إقامته بقلعة بني سلامة حياة مضطربة اشتغل خلالها بالوظيف، وعاش حياة الترف ببلاطات حكام بجاية وتلمسان وفاس وغرناطة، كما خبر فيها محنة السجن وتنكر الأصدقاء. فقد بدأت رحلته في الحياة، التي انتهت به إلى قلعة بني سلامة، عند مغادرته لموطنه تونس(755هـ- 1354م) مدفوعا بفورة الفتوة وطموح الشباب، فنزل تبسه ثم حط رحاله ببسكرة وأسند إليه وظيف الحجابة لحاكم بجاية وحاز منزلة مفضلة ببلاط الزيانيين بتلمسان وحاشية السلاطين المرينيين بفاس.

واظب ابن خلدون على حضور مجالس العلماء والتمرس على شؤون الحكم منذ شبابه الباكر، وهذا ما ساعده على استكمال ثقافته ونضج شخصيته وسمح له باكتساب الخبرة في تصريف شؤون الحياة. ومع تقدمه في السن لم يعد ينجذب إلى بريق السلطة ويتعلق بأبهة المناصب، واشمأزت نفسه من ظروف عصره المضطرب وواقع مجتمعه المغاربي، وداخله اليأس بعد أن تراجعت الحياة الحضرية بأقطار المغرب أمام اجتياح البداوة للمناطق الزراعية وتحول شرائح واسعة من سكان المدن على حياة التصوف في وقت كان فيه الحكام يتهافتون على تبوء المناصب الحكومية رغم فشلهم في وضع حد لحالة الفوضى والاضطراب وعجزهم عن الوقوف في وجه رؤساء العشائر الهلالية وزعماء القبائل الزناتية.

كل هذه الظروف جعلت عبد الرحمن ابن خلدون يحن إلى حلقات الدرس ويميل إلى الانعزال عن شواغل الوظيف والانقطاع للتفكير والعبادة والانغماس في الكتابة، فأصبح هذا الميل قناعة راسخة لديه إثر أن توترت علاقته مع صديقه لسان الدين بن الخطيب وبعد إن اضطر إلى مغادرة الأندلس للمرة الأولى تجنبا للحساد(766هـ- 1364م)، ثم للمرة الثانية بتدخل من رجال البلاط المر يني (776هـ- 1364م)، فحط رحاله في الأولى ببجاية وفي الثانية نزل ميناء هنين بالغرب الجزائري وهو متخوف من بطش سلطان تلمسان الزياني أبو حمو، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: "ونزلت هنين(مرسى تلمسان) والجو بيني وبين السلطان أبو حمو مظلم" (ابن خلدون، ع. 1969 : 244/7). ولم يأمن غائلة السلطان أبي حمو إلا بعد أن توسط له شيخ أولاد عريف محمد بن عريف.

اطمأن ابن خلدون بعد أن التحقت به أسرته قادمة من فاس مع حلول عيد الفطر (776هـ/1374م). لكنه لم يهنأ بمقر إقامته بالعباد قرب تلمسان، فقد استدعاه مجددا السلطان أبو حمو للقيام بأمر الوساطة بينه وبين قبائل الذواودة لتوثيق التحالف معها في

صراعه مع الحفصيين، فلم يجد بدا من تلبية الطلب ردا للجميل ودفعا لغائلة رجال الدولة الزيانية، وهذا ما أفصح عنه ابن خلدون بهذه العبارة: "عرض للسلطان أبي حمو أثناء ذلك رأي في الذواودة وحاجة إلى استمالتهم، فاستدعاني وكلفني السفارة إليهم في هذا الغرض، فاستوحشت منه ونكرته على نفسي لما آثرته من التملي والانقطاع، وأجبته في ذلك ظاهرا، وخرجت مسافرا من تلمسان" (ابن خلدون، ع. 1969 : 245/7).

التحق ابن خلدون بعد مغادرته تلمسان بالبطحاء (غليزان الحالية) ومنها عدل عن السير إلى مواطن الذواودة بالشرق الجزائري، وتوجه جنوبا بعيدا عن تلمسان حيث أحياء أولاد عريف جنوب جبل كزول غرب تاهرت، فلقي الترحاب ووجد المساندة لدى شيوخ أولاد عريف الذين توسطوا له لدى السلطان أبي حمو حتى يصرف النظر عنه ويسمح بالتحاق أسرته التي تركها في تلمسان، فلم تمض أيام معدودة حتى التأم شمل أسرته مجددا وتوفرت له أسباب الراحة والهدوء بقلعة بني سلامة، وقد سجل ابن خلدون ذلك قائلا: "فالتحقت بأحياء أولاد عريف قبلة جبل كزول، فتلقوني بالتحفي والكرامة وأقمت بينهم أياما حتى بعثوا على أهلي وولدي بتلمسان، وأحسنوا العذر إلى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته وأنزلوني بأهلي في قلعة بني سلامة من بلاد توجين التي صارت لهم بإقطاع السلطان" (ابن خلدون، ع. 1969 : 245/7).

طابت إقامة ابن خلدون بقصر قلعة بني سلامة الذي وصفه بأنه: "من أحفل المساكن وأوثقها" (ابن خلدون، ع. 1969: 246/7)، فأقام به خمس سنوات متواصلة(776-780هـ- 1374- 1378م) يستعرض تجاربه ويتأمل واقع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالمغرب الإسلامي، فأمعن نظره في العلل المتحكمة في العلاقات الاجتماعية وأسلوب الحياة وطريقة العيش، وسجل ما انتهى إليه من آراء على اعتبارها مقدمة لما كان يعتزم الكتابة عنه من تاريخ المغرب الإسلامي.

حرص ابن خلدون بعد أن أنهى كتابة مقدمته في السنة الرابعة من إقامته بقلعة بني سلامة (منتصف عام 779هـ/1377م) على تصحيحها وتهذيبها، فواجهته مشكلة المصادر والمراجع، ومالت نفسه إلى الخروج من عزلته وإلى تجديد الصلة بالمناخ العلمي والحياة الاجتماعية، وهزه الحنين إلى زيارة مسقط رأسه ومرتع صباه مدينة تونس، فهيأ نفسه للرحيل متعللا بأن الأوراق التي اصطحبها معه إلى قلعة بني سلامة لم تعد كافية لكتابة تاريخه، وقد وصف حالته هذه في سيرته بقوله: "وتشوقت إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار بعد أن أمليت الكثير من حفظي وأردت التنقيح والتصحيح" (ابن خلدون، ع. 1969: 246/7). لكن المرض يفاجئه ويضطره إلى قضاء السنة الخامسة طريح الفراش يعاني الآلام التي اشتدت به وكادت أن تقضي عليه، وهذا

ما عبر عنه بهذه العبارة: " ثم طرقني مرض أودى على الثنية، لولا تدارك من لطف الله" (ابن خلدون، ع. 1969: 7/ 246).

وما إن تعافى ابن خلدون من مرضه جهز نفسه للسفر مع أسرته إلى مسقط رأسه مدينة تونس، بعد أن تلقى جوابا من السلطان الحفصي أبي العباس أحمد (772- 796هـ- 1370- 1394م) يستحثه على القدوم ويرحب بوفادته عليه. وكان ابن خلدون قد راسله في شأن قدومه إلى تونس وعلل ذلك بقوله: "فوجدت ميلا إلى مراجعة السلطان أبي العباس في الرحلة إلى تونس حيث قرار آبائي وسالفهم وآثارهم وقبورهم، فبادرت إلى خطاب السلطان بالفيئة إلى طاعته والمراجعة، وانتظرت غير بعيد، وإذا خطابه وعهود بالأمان والاستحثاث للقدوم " (ابن خلدون، ع. 1969: 7/246).

غادر ابن خلدون مواطن أولاد عريف بقلعة بني سلامة مع حلول شهر رجب من سنة780هـ/1378م، فالتحق بعشيرة الأخضر إحدى بطون قبيلة رياح أثناء قدومهم إلى منداس للتزود بالحبوب، وصاحبهم في عودتهم إلى مواطنهم بالدوسن من أرض الزاب، وهذا ما سجله بقوله: "فكان الخفوف للرحلة فضعنت عن أولاد عريف مع عرب الأخضر رياح كانوا هناك ينتجعون الميرة بمنداس وارتحلنا وسلكنا المقفر إلى الدوسن من أطراف الزاب" (ابن خلدون، ع. 1969: 7/246- 247). وبعد هذه الحلة الطويلة نزل ابن خلدون بمضارب الشيخ يعقوب بن علي بالقرفار من أرض الزاب، ومنها انتقل إلى قسنطينة حيث مكث بعض الوقت عند أميرها الحفصي إبراهيم بن أبي العباس الحفصي الذي كفل له أسرته أثناء توجهه إلى تونس.

لم يطب المقام لابن خلدون بمدينة تونس، فقد تخوف منه رجال حاشية السلطان الحفصي أبي العباس أحمد، وعمل بعض رجال الحاشية على الكيد له وأظهروه لدى السلطان على أنه رجل داهية ومصدر دسائس ومؤامرات (حتي، ف. 1980: 339)، فلم يجد عبد الرحمن بن خلدون بدا والحالة هذه من مغادرة مسقط رأسه متحججا لدى السلطان بأداء فريضة الحج، وأبحر من ميناء تونس نحو الإسكندرية على ظهر إحدى سفن الحجاج ليصلها بعد خمسة وثلاثين يوما في البحر يوم 8 ديسمبر 1382م (784هـ).

لقد طوى ابن خلدون برحيله من بلاد المغرب واستقراره بالقاهرة صفحة مضطربة من حياته بأقطار المغرب عرف فيها أيام عزة وكانت مصدر إلهامه، لتتحول بقية سنوات عمره في دار الهجرة بمصر إلى حياة أحد رجال العلم الذين كانت تعج بهم مصر المملوكية، ولم يعد يربطه ببلاد المغرب سوى ذكريات انقضت وآمال انطوت وطموحات خبث. حاول الاشتغال بالتدريس وامتهان وظيفة القضاء، فتولى قضاء المالكية بالقاهرة خمس مرات، وأدى فريضة الحج، وأصبح من رجال الدولة المملوكية المقربين، فصاحب

السلطان برقوق(784- 801هـ) عند خروجه إلى دمشق أثناء تعرضها لهجوم تيومورلنك سنة 803هـ/1400م، فكانت له مقابلة مشهورة مع هذا الفاتح العظيم الذي قدر في ابن خلدون مواهبه وحسن تصرفه ورغبه في الانتقال معه إلى سمرقند، لكن ابن خلدون أحسن التملص من عرض تيمورلنك ليعود إلى القاهرة حيث وافته المنية سنة808هـ/1406م عن سن يناهز الخمسة والسبعين عاما.

لقد احتل ابن خلدون مكانة مرموقة في سجل التاريخ بعلمه وأفكاره، وأبقى ذكراه حية لدى الأجيال ومكانته محفوظة في سجل التراث الفكري العربي بما سجله من آراء ومفاهيم تاريخية ضمنها مقدمته، فأتى فيها بشيء جديد لم يسبقه إليه الكتاب السابقون ولم يحسن تقليده الكتاب المتأخرون، وهذا ما تنبه إليه ابن خلدون وأشار إليه بهذه العبارة: "وشرعت تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها (أي قلعة بني سلامة) وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها" (ابن خلدون، ع. 1969: 7/245- 246).

إن الآراء الجديدة والمنهج المبتكر الذي أخذ به ابن خلدون في مقدمته والذي تميز به من غيره من العلماء الذين سبقوه أو الذين أتوا بعده، يعود في نظرنا إلى تفاعل ثلاثة عوامل قلما اجتمعت لغيره من ذوي المعرفة، أولها يتعلق بثقافة ابن خلدون نفسه والتي تعتبر بحق حصيلة التراكم المعرفي لعصره والعطاء العلمي لبيئته بأصالتها المشرقية وحيويتها الأندلسية وعمقها المغاربي، وهذا ما يجعل من ابن خلدون النموذج المعبر عن الحضارة العربية الإسلامية بالمغرب في فترة بلغت فيها أوجها على عهد الموحدين وبدأت في التراجع والجمود بعد أن انقسمت بلاد المغرب إلى الدول الإقليمية التي حكمت من بعد انقسام دولة الموحدين (668هـ/1269م). ففي هذا الذي أعقب العصر الذهبي للثقافة المغاربية والذي عاش فيه ابن خلدون تم جمع التراث العربي الإسلامي بالمغرب وتمت المحافظة عليه بفضل حلقات الدروس ومجالس العلم بتونس وبجاية وتلمسان وفاس ومراكش وغرناطة، هذه الحلقات التي ظلت لفترة طويلة منارات علم ومعرفة وأماكن إسهام وعطاء للثقافة العربية الإسلامية ببلاد المغرب.

أما العامل الثاني فهو حنكة ابن خلدون وخبرته بأمور الحياة وتجربته العملية في ممارسة الوظائف السلطانية والقيام بالمهام الإدارية ببجاية وتلمسان وفاس، وهذا ما جعله يتجاوز الرؤية المحدودة والنظرة القاصرة والموقف الذاتي في فهمه لواقع الحياة وتحليله للظواهر الاجتماعية المتحكمة في المجتمع المغاربي والتي أحسن التعبير عنها بمصطلح "الاجتماع الإنساني " (Lacoste, y. 1980). فقد أكسبته خدمته لحكام بجاية وتلمسان

وتعامله مع حكام فاس وغرناطة وارتباطه بصداقة عميقة مع شيوخ القبائل العربية بالمغرب الأوسط من بني مزني ببسكرة وحتى أولاد عريف بقلعة بني سلامة خبرة وتجربة كانت نعم العون له في تحديد علل الأحداث التاريخية وفهم تطور المجتمع.

ويتمثل العامل الثالث في تأثر ابن خلدون بالبيئة المغاربية وخاصة منها الشروط الطبيعية والواقع البشري السائد بالمغرب الأوسط (الجزائر)، فكان لهذا الوسط تأثير على مزاجه الشخصي وعلى توجهاته الفكرية. ومما يؤكد الحضور الجزائري في فكر وعطاء ابن خلدون كون جل الأحداث المهمة التي عاشها في حياته قبل هجرته إلى المشرق ارتبطت بالبلاد الجزائرية منذ قدومه إلى تبسة عام *755هـ/1354م* وحتى مغادرته قسنطينة سنة *780هـ/1378م*، و أن أغلب ملاحظاته عن المجتمع والسلطة والاقتصاد استقاها من واقع الحياة في المغرب الأوسط (الجزائر)، فلاحظ في هذه البيئة تباين أسلوب العيش واختلاف السلوك والمعاملة بين سكان الحواضر وخاصة بجاية وتلمسان وقسنطينة، وبين أهالي الريف بالمناطق الساحلية حيث ظل أغلب السكان يشتغلون بالزراعة، وبين العشائر البدوية بالهضاب العليا وأطراف الصحراء، فلمس في هؤلاء البدو الغلظة التي أوقعته في مشاكل معهم حيث تعرض للتعنيف والضرب في سوق بسكرة وجرد من ملابسه ونهب متاعه عندما كان متوجها من مدينة تلمسان نحو فاس، كما عرف فيهم الشهامة والأريحية والإخلاص، فطابت إقامته لدى شيوخ بني مزني بالزيبان ورياح وأولاد عريف بقلعة بني سلامة.

إن العوامل التي سبقت الإشارة إليها تؤكد لنا أهمية دراسة التوجهات الفكرية الخلدونية انطلاقا من رصيد ثقافة ابن خلدون وحصيلة خبرته وتأثره ببيئته، بحيث لا نكتفي بعرض الأحداث في سياقها التاريخي ومناقشة الأفكار والمفاهيم في إطارها النظري فقط، كما هو ملاحظ اليوم في أغلب الدراسات المتعلقة بابن خلدون والتي يكاد يقتصر اهتمامها على العرض التاريخي والتعليق النظري بعيدا عن تحليل الدوافع النفسية والظروف المعيشية والثقافية التي كانت سائدة في حواضر المغرب العربي (الوردي، ع. *1977*). وهذا ما تسبب في القصور الملاحظ في تعاملنا وفهمنا للنظريات الخلدونية، فأصبحت نظرتنا لهذا الفكر - لسوء الحظ- لا تتجاوز المعطيات النظرية بعيدا عن الظروف التاريخية التي أفرزتها في معزل عن البيئة التي أوجدتها، رغم كون الفكر الخلدوني كما عبرت عنه المقدمة، إسهاما إنسانيا خالدا يعكس خبرة ومعرفة بواقع المجتمعات الحضرية والبدوية بالمغرب الإسلامي.

وفي هذا الصدد لا يفوتنا أن نلاحظ أن منطلق الفكر الخلدوني والإطار المحدد لنظريته في مجال علوم التاريخ والاجتماع والسياسة يكمن في دراسة مجتمع المغرب

الأوسط وتحليل الواقع الذي عاشه ابن خلدون بقلعة بني سلامة لكونها المخبر الذي رصد فيه ملاحظاته انطلاقا من الشروط الطبيعية ومتطلبات الحياة اليومية القائم على جدلية الصراع بين نمط الاستقرار وممارسة الزراعة وبين أسلوب البداوة ومزاولة الرعي.

لقد كانت منطقة قلعة بني سلامة البيئة المثالية لتشكل العصبية القبلية القائمة الساعية لاكتساب النفوذ وحيازة الثروة، وهذا ما جعل ابن خلدون يقتنع بأن ممارسة السلطة أساسها قوة العصبية سواء بالنسبة لشيوخ العشائر العربية أو زعماء القبائل الزناتية أو حكام تلمسان الزيانية، مادامت شروط البيئة وطبيعة العلاقات الاجتماعية هي التي تفرض رابطة العصبية وتحدد موازين القوى بين الحاكم والمحكوم وبين الممارسة الفعلية للسلطة والسعي الحثيث للحصول عليها (باتسييفا، س. *1988*) .

ولعل هذا ما جعل قلعة بني سلامة مقصد المستشرق الفرنسي أو غستن بيرك وابنه جاك بيرك الذين وقفا بها مرارا متسائلين عن مدى ارتباط موقعها بخصوصية الفكر الخلدوني وتأثيرها على ملاحظات ابن خلدون حول العلاقة بين حياة الاستقرار والبداوة (Berque, A. 1986: 268) (Berque, J. 1970: 326)، لأن قلعة بني سلامة من حيث شروط النظر الجغرافية والاجتماعية تمثل البيئة المثالية لتفاعل أسلوبين مختلفين من حيث نمط العيش وطريقة الحياة، فالفلاحون بالجهات الواقعة إلى الشمال كانوا في مواجهة زحف القبائل الهلالية والعشائر الزناتية القادمة من السهوب الواقعة إلى الجنوب، للاستحواذ على المزيد من المراعي الخصبة الواقعة في الشمال حيث تشكلت الأحلاف القبلية في مواجهة نفوذ حكام تلمسان.

وفي ختام هذه الكلمة لا يفوتنا أن نلاحظ أن ابن خلدون ما كان في استطاعة أن يكتب مقدمته لولا رجوعه لنفسه وانقطاعه للتأمل في قلعة بني سلامة بأرض المغرب الأوسط (الجزائر). وهذا ما يجعل المقدمة بحق حصيلة الثقافة التي اكتسبها والتجارب التي عاشها والمجتمع الذي تأثر به، فظلت إنجازا متميزا لم يرق ابن خلدون إلى مستواه فيما سجله من أحداث في تاريخه (كتاب العبر)، بعد أن افتقد برحيله من قلعة بني سلامة الهدوء العقلي والحافز النفسي، ولعل هذا ما يفسر تباين المقدمة وكتاب العبر، فالمقدمة تتميز بوضوح النظرة والعمق والسمو في طرح قضايا التاريخ، بينما كتاب العبر يغلب عليه العرض والوصف والرواية، وهذا ما يجعل ابن خلدون مجددا في التحليل التاريخي ورائدا في طرح القضايا في المقدمة، بينما هو ناقل ومسجل لأخبار العرب بالمشرق ومدون وراو ومتتبع لأحداث البربر في كتاب العبر (سعيدوني، ن. 1999: 216). فالمقدمة تعبر عن جانب الإبداع وتظهر عبقرية ابن خلدون، وهذا ما عبر عنه محمد عبد

الله عنان بقوله "لو خير الخلف بين إنقاذ المقدمة مع التضحية بستة أجزاء أخرى، فإننا لانتردد في التضحية بهذه الأجزاء الستة " (عبد الله عنان، م. 1965 : 296).

المراجع والمصادر

(أ) باللغة العربية:

ابن خلدون، أبوزيد عبد الرحمان. (1969). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الجزء السابع. بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر.

باتسيقا، سفتيلا. (1988). العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

حتى، فليب. (1980). صانعو التاريخ العربي، ترجمة أنيس فريحة. بيروت: دار الثقافة.

سعيدوني، ناصر الدين. (1999). من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي، ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

عبد الله عنان، محمد. (1965). ابن خلدون حياته وتراثه الفكري ط 30. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

محسن عيسى مال الله، علي.(1978). أدب الرحلات عند العرب في المشرق، نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثامن عشر. بغداد: مطبعة الإرشاد.

الوردي، على. (1977). منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. تونس.

(ب) باللغة الأجنبية:

BERQUE, Augustin. (1986). *Ecrits sur L'Algérie.* Aix-en- provnce, Paris: Edisut.

BERQUE, Jacques. (1970). *Lorient second* (les Essais). Paris: Gallimard.

Carte de l'Algérie. (1922). Type 1/50.000 (Frenda).

COTE, Marc. (1996). *Paysage et patrimoine* (guide de l'Algérie). Constantine: Media plus.

MODOT, J. (1974). *Algérie* (guide bleu) Paris: hachette.

GSELL, Stéphane. (1997). *Atlas archéologique de l'Algérie*, 2éme Ed, T.I. Alger: (texte), feuille 33 (Tiaret), N 35.

LACOSTE, Yves. (1980). *Ibn khaldoun, naissance d'une histoire passée du tiers-monde.* Paris: Maspero.

SHAW Dr, (1968). *Voyage dans la régence d'Alger*, trad. De l'anglais par J. Mac Carthy ; 2éme éd. Tunis: Bouslama.

ملاحظات حول تحقيق التراث المناقبي بالمغرب

د. محمد الشريف،

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي،

تطوان، المملكة المغربية

لا يخامرنا شك في أن الاهتمام بإحياء التراث المغربي وتحقيقه والإفادة منه وتقويمه بشكل صحيح، هو عمل مشروع. بل إنه من صميم مهام البحث العلمي الذي يظل تقدمه وثيق الارتباط بمدى اهتمام الباحثين وإسهامهم في الحفر داخل التراث المخطوط وتحقيقه تحقيقا علميا (التميمي، م. 2002: 06). فضلا عن هذا، فإن الاهتمام بالتراث يمثل جزء من كينونتنا وهويتنا. ذلك أن الاهتمام به " ليس تاريخيا ماضويا بقدر ما هو عمل حياتي مستقبلي...، والأمر لا يمكن أن يبقى، كما هو الآن (تقريبا)، في حدود الوفاء النظري له والإشادة العاطفية به...، وإنما هو كذلك، أو قبل ذلك، في الانتفاع به، والوفاء لأنفسنا من خلاله...، إنه ليس زينة، ولكنه سلاح...، ليس تباهيا و إدلالاً، ولكنه قبل ذلك نوع من الإعداد، ولون من كسب الثقة بالنفس" (شكري، ف. 1980: 212).

ومن المعلوم أن التصوف السني يمثل إحدى الركائز الأساسية لهوية المغاربة وعقيدتهم إلى جانب كل من المذهب الأشعري والفقه المالكي. وقد أصبح التراث الصوفي عامة، والمؤلفات المناقبية بصفة خاصة، يثير اهتمام الباحثين منذ مدة (أنظر ك.ج. 1989). ذلك أن "للتاريخ وأدب المناقب من نقط الالتقاء وأوجه الاختلاف ما يدعو إلى الربط بينهما على أكثر من مستوى" (القبلي، م. 1989: 07 – السبتي، ع.أ. 1989: 93- Kably, XXX M.1986:)، خاصة وأن الأدب المناقبي يقدم معطيات تاريخية ثمينة لها علاقة بالتاريخ الاجتماعي والديني عامة، وبتاريخ تكوُّن المخيال والعقليات بالمغرب الإسلامي بصفة خاصة. ويتجه البحث التاريخي حاليا، أكثر فأكثر، نحو إقرار قيمة كتب المناقب، ليس فقط من حيث كونها مصادر من مصادر التاريخ المغربي، بل باعتبارها موارد قد توفر للمؤرخ معلومات تاريخية أغنى وأوثق من المصادر المسماة بـ "التاريخية" نفسها (الزاهري، س. 2004: 04- 05 – سلامة العامري، ن. 2001: 32).

والجدير بالذكر أن المغرب الأقصى لم يكن البلد الوحيد بالغرب الإسلامي الذي أنتج أدبا مناقبيا غزيراً في العصور الوسطى. إذ لم تخل الأندلس والمغرب الأوسط وإفريقية (تونس) من هذا النوع الأدبي التاريخي. بل لعل هذه الأخيرة كانت رائدة في هذا الميدان بتأليف كتاب "رياض النفوس"، لأبي بكر عبد الله المالكي القيرواني (توفي سنة

474 هـ)، وقد طبعت "مناقب عائشة المنوبية" (ت. 665 هـ) سنة 1925(طبعت بدون تحقيق بتونس سنة 1344 هـ. وتوجد مخطوطة دار الكتب الوطنية بتونس رقم 17945، 18221). ونجد بدار الكتب الوطنية بتونس مجموعة من المؤلفات المناقبية المخطوطة، نذكر منها:

- مناقب أبي الحسن الشاذلي، لابن الصباغ الحميري
- تعريف أولياء الأربعين أصحاب الشاذلي
- "الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية"، لأبي زيد عبد الرحمان ابن الدباغ
- مناقب أبي سعيد الباجي، لعلي بن محمد الهواري
- مناقب محرز بن خلف، لمحمد بن الحسن الفارسي
- مناقب أبي عبد الله محمد المغربي (ت. 699 هـ)
- ابتسام الغروس في مناقب ابن عروس (ت. 868 هـ)
- مناقب أحمد التباسي (ق 9 هـ)، لأبي الحسن علي بن ميمون الغماري، وغيرها من المخطوطات التي زادت على الثلاثين، وكلها ترجع إلى الفترة الوسيطية (القرن الخامس الهجري- القرن التاسع الهجري)(سلامة العامري، ن. 2001: 547- 549 و وقد أثبتت الدكتورة سلوى الزاهري أرقام هذه المخطوطات وأماكن وجودها، وذلك في أطروحتها الموسومة بـ "المناقب المرزوقية..)

وعلى الرغم من هذه الأهمية الكبيرة لكتب المناقب فإن المجهود التحقيقي المكرس لها لا زال ناقصا. إذ إن الأدب المناقبي ما يزال مخطوطا في مجمله(- نذكر على سبيل المثال لا الحصر: - "النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب"، لأبي عبد الله محمد بن صعد التلمساني (توجد أجزاء منه مخطوطة في عدد من الخزانات منها الخزانة العامة بالرباط رقم ك 1292، والخزانة الداودية بتطوان رقم 53 صعن) - " تقييد في ذكر شرفاء المغرب وصلحائه وقبائله"، لعبد العظيم الآزموري (مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم د 1512) - " الوسيلة إلى المرغوب في كرامات الشيخ الوالي أبي يعقوب"، (مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 9447)- " مناقب أبي يعزى آل النور" (مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 2100د/1)، ولم يحقق منه إلا القليل، خاصة في السنوات الأخيرة. ويمكن القول إن أكثر ما نشر أو حُقق من مؤلفات مناقبية خلال النصف الأول من القرن الماضي (القرن العشرين) في حاجة إلى إعادة تحقيق، على ضوء ما استجدّ من نسخ مخطوطة(الزاهري، س. 2004: 08)

أسبقية المدرسة الفرنسية في تحقيق التراث المناقبي المغربي:

وقبل استعراض نماذج مما حُقق من كتب المناقب الراجعة للعصر الوسيط (الشاذلي، ع.ل: 1988 – المرابط الترغي، ع.ل: 1996)، يجدر بنا أن نذكر بأن المدرسة الاستعمارية الفرنسية كانت سباقة للاهتمام بهذا النوع من المؤلفات، وذلك في سياق بحثها عن جذور المعتقدات الشعبية للمغاربة، وأسباب تقديسهم لأضرحة الأولياء ولرباطاتهم. ففي الجزائر قام المستعرب الفرنسي(F. Provenzali) بترجمة كتاب "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان"، لابن مريم التلمساني إلى اللغة الفرنسية ونشره سنة 1910 تحت عنوان: *Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*

أما في المغرب فقد عمد المستعرب الفرنسي جورج كولان (G. Colin) منذ سنة 1926 إلى ترجمة تراجم كتاب "المقصد الشريف" لعبد الحق البادسي، ونشره بالمجلد 26 من سلسلة " المحفوظات المغربية" *Archives Marocaines* التي كانت تصدرها " البعثة العلمية" *La Mission Scientifique* وهي البعثة التي حُددت مهمتها في "البحث في عين المكان عن الوثائق القمينة بدراسة المغرب، وفهم تنظيمه الاجتماعي، عن طريق الكتب والمخطوطات والروايات الشفوية، وتراث القبائل والأسر، إلخ..."(Bellaire, M: 1925. 22) واستتبع ذلك ظهور مجموعة من المنغرافيات والدراسات الفرنسية حول المعتقدات الدينية للمغاربة، لا تخلو من محاولة لربطها بالماضي الوثني. ثم عمد أدولف فور(A. Faure) سنة 1958 إلى إصدار كتاب "التشوف إلى رجال التصوف"، ضمن مطبوعات معهد الأبحاث العليا المغربية (الجزء الثاني عشر)، وكان لهذا الرجل اهتمام خاص بالنصوص المناقبية، إذ نجده يشترك مع الأستاذ محمد الفاسي بعد ذلك، في تحقيق كتاب "أنس الفقير وعز الحقير"، لابن قنفذ القسنطيني، وأصدراهُ ضمن منشورات المركز الجامعي للبحث التاريخي، سنة 1965.

لكن هذا الاهتمام سرعان ما انتقل إلى "المدرسة" التاريخية المغربية الحديثة المنادية بضرورة الانفتاح على المصادر التاريخية التي ظلت إلى وقت قريب، خارج دائرة المؤرخ؛ وعلى رأسها: كتب المناقب؛ وظهرت مجموعة من الدراسات الحديثة الموظفة للأدب المناقبي، سواء في ميدان البحث التاريخي، أو في ميادين أخرى من العلوم الاجتماعية، كالسيميائيات والأنتروبولوجيا(مفتاح، م: 1997- Zeggaf A:1988)؛ مما نتج عنه تحميس عدد من الباحثين للانكباب على تحقيق كتب التصوف والمناقب بالجامعات المغربية وغيرها؛ فصدرت رسائل وأطروحات مستوفية على العموم لمستلزمات التحقيق العلمي، نذكر من بينها:

- أطروحة دانييل جريل سنة 1986 : "رسالة صفي الدين بن أبي منصور الأنصاري" المتوفى سنة 682 هـ

- رسالة الأستاذ على الجاوي سنة 1996 : " المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى"، لأحمد التادلي الصومعي

- رسالة الأستاذة فاطمة الزهراء النظام سنة 1997 : "الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس"، لابن عيشون.

- أطروحة محمد الشريف سنة 2002 : "المستفاد في مناقب العبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد"، لمحمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي.

كما أن هناك مؤلفات مناقبية حققت لنيل شهادات جامعية عليا، ولكنها لا زالت مرقونة، (أي في حكم المخطوطات) نذكر منها :

- كتاب "إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين"، لأبي محمد عبد الله ابن تجلات.

- كتاب " بهجة الناظرين وأنس العارفين"، لابن عبد العظيم الآزموري(حققها الأستاذ محمد المازوني ملحقة برسالته لنيل دبلوم الدراسات العليا سنة 1986- 1987، حول "آل أمغار في تيط وتامصلوحت" (نسخة مرقونة بكلية الآداب بالرباط).) توفي في بداية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

- كتاب " المنهاج الواضح في تحقيق كرامات الشيخ أبي محمد صالح"، لإبن أبي محمد صالح الماجري، المتوفى منتصف القرن الثامن الهجري.

- كتاب "المناقب المرزوقية" لأبي عبد الله محمد ابن مرزوق الخطيب (توفي 781 هـ)

هذا وقد أعيد طبع عدد آخر من المؤلفات المناقبية، نذكر منها :

- "رسالة روح القدس"، لمحيي الدين بن عربي (طبع أكثر من مرة)(نشرها أول مرة المستعرب الإسباني آسين بلاسيوس سنة 1939، وصدرت طبعات بعد ذلك منها تلك التي أصدرها محمود محمود الغراب عن مطبعة نضر، دمشق، الطبعة الأولى، 1985، (الطبعة الثانية، 1994) كما ترجمت رسالة روح القدس إلى الفرنسية على يد Austin بعنوان *Les Saints d'Andalousie* وصدرت بباريس سنة 1979 مصحوبة بتراجم متصوفة آخرين مستخرجة من كتاب "الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة" لابن عربي.)

- "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان"، لابن مريم التلمساني (صدر ضمن ديوان المطبوعات الجزائرية سنة 1986 بعناية عبد الرحمان طالب. وكانت الطبعة الأولى منه قد صدرت بالجزائر سنة 1908 بتحقيق ابن أبي شنب).

- التشوف إلى رجال التصوف" لإبن الزيات التادلي(تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984).

- "السلسل العذب والمنهل الأحلى"، لمحمد بن أبي بكر الحضرمي(صدر ضمن منشورات الخزانة العلمية الصبيحية بسلا سنة 1988 بتحقيق ذ. مصطفي النجار وكان قد نشره أول مرة الأستاذ محمد الفاسي بمجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد العاشر، الجزء الأول، 1966. وعلى الرغم من المجهود المحمود الذي بذله الأستاذ مصطفى النجار، فإنه يتواضع حينما يصرح في مقدمته بأن عمله هذا "لا يدخل في مفهوم التحقيق، ولا ينطبق عليه مدلول الدرس، إذ لهذا وذاك علم خفاق لا يحمله إلا زند أيّد، ولا يعرفه إلا عضد قوي، ولا تضطلع بأعبائه إلا كف مقتدرة لا تجبن ولا تخاف" (السلسل العذب، ص 10).

- " المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف"، لعبد الحق البادسي(صدرت الطبعة الثانية بالرباط، سنة 1993).

وتم تحقيق المؤلفات التالية :

- أخبار أبي العباس السبتي(حققه الأستاذ أحمد التوفيق وأصدره ملحقا بكتاب التشوف إلى رجال التصوف، الرباط، 1984)

- "دعامة اليقين في زعامة المتقين" (مناقب الشيخ أبي يعزى)، لأبي العباس أحمد العزفي(صدر سنة 1989 بتحقيق أحمد التوفيق).

- "سبك المقال لفك العقال"، للشيخ عبد الواحد ابن الطواح(صدر ضمن منشورات دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1995 بتحقيق محمد مسعود جبران)

- "مختصر نزهة الأفكار وحلة الأبرار في مناقب سيدي عبد القادر وشيخه الفخار"، لمؤلف مجهول(صدر عن منشورات جمعية تطاون أسمير، سلسلة تراث 1، تطوان 1996 بتحقيق جعفر ابن الحاج السلمي)

- "السر المصون فيما أكرم به المخلصون"، لطاهر بن محمد الصدفي(تحقيق ذ. حليمة فرحات، دار الغرب الإسلامي، 1998).

نماذج من تحقيق التراث المناقبي :

- كتاب "أنس الفقير وعز الحقير"، لأبي العباس أحمد الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني المتوفى سنة 810 هـ/1407- 1408م. لقد "اعتنى بنشره وتحقيقه"، كل من محمد الفاسي وأدولف فور، وأصدراه ضمن منشورات المركز الجامعي للبحث التاريخي سنة 1965. وقد اعتمدا في تحقيقهما على خمس نسخ. ولعله من ضروري الانكباب على إعادة تحقيق هذا الكتاب وضبط أعلامه على ضوء ما اكتشف من كتب مناقبية كانت في عداد المفقود في الستينيات من القرن الماضي.

- كتاب "تحفة المغترب ببلاد المغرب" (في كرامات الشيخ أبي مروان اليحانسي) نشره وحققه المستعرب الإسباني فرناندو دي لا غرانخا، وأصدره بمجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد(المجلد 17، 1972- 1973، صفحة 7- 179).

تم أعيد طبعه في كتاب مستقل. وقد اعتمد في تحقيقه على "نسخة فريدة ضمن مجموعة من الموضوعات المتنوعة التي يتضمنها المخطوط رقم 3486 في المكتبة الوطنية بباريس". وقد خصص فيرناندو دي لا غرانخا دراسة مقتضبة أبرز فيها أهمية كتاب "التحفة"، ووصف فيها المخطوطة التي اعتمد عليها وكيف أنها "ليست مؤرخة، مع أنها قديمة تعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي. ولا نعثر فيها على اسم الناسخ. وهي مكتوبة بخط مغربي غير أنيق وكثير الإهمال، وهي في كثير من المواضع مكتوبة بخط غير معجم الحروف، وهناك بضعة كلمات قليلة مشكولة جزئيا أو كليا. وعناوين الفصول مكتوبة بحبر أحمر وبخط كبير الحروف. والصفحات تختلف في عدد أسطرها فهو يتراوح ما بين 22 و 27؛ وأوراق لمخطوطة غير مرتبة، فقد وُضعت لها أرقام بعد تجليد الكتاب، لكننا قمنا بترتيب هذه الأوراق وأشرنا إلى ذلك في الهوامش، ولم نكثر من الملاحظات إلا حين وجدنا أنها ضرورية لا غنى عنها".

والجدير بالذكر أن هذه النشرة من كتاب "تحفة المغترب" تخلو من الفهارس كما تخلو من التعليقات. وقد أرجأ المستعرب الإسباني "التعليق والتفسير ومناقشة العديد من الجمل والعبارات الغامضة في النص" إلى حين إصدار الترجمة الإسبانية للكتاب. أي أن كل ما يتعلق بضبط النص وتحقيقه لا وجود له في النشرة التي بين أيدينا.

- "مناقب أبي يعقوب الزهيلي البادسي" (المتوفى ببادس سنة 734 هـ/1332م)، لأبي محمد عبد الله بن محمد الأوربي (توفي سنة 786 هـ/1384- 85 م). نشرها أحمد البوعياشي ضمن كتابه: "حرب الريف التحريرية ومراحل النضال"(الجزء الأول، طنجة (1974؟) ص 301- 343).اعتمد الناشر على نسخة مخطوطة واحدة، لم يعرّف بها ولا بمكان وجودها. والكتاب وثيقة في غاية الأهمية للوقوف على الواقع الاجتماعي

والاقتصادي لمنطقة الريف خلال القرن السابع والثامن الهجريين. إلا أنه في حاجة إلى تحقيق علمي، خاصة بعد توفر نسخ أخرى من المخطوط(نسخة بمكتبة ابن يوسف بمراكش، ضمن مجموع رقمه 678، نسخة المكتبة الحسنية ضمن مجموع رقمه 9447).

- كتاب "المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف"، لعبد الحق بن إسماعيل البادسي (كان حيا سنة 722 هـ)، قد صدرت ترجمة فرنسية لقسم التراجم منه سنة 1926 على يد المستعرب الفرنسي جورج كولان الذي أغنى الترجمة بعدد من التعاليق المهمة. أما نصه العربي فقد ظل مخطوطا إلى أن صدر سنة 1982 بتحقيق المرحوم سعيد أعراب. وقد أوضح المحقق النهج الذي سار عليه في عمله التحقيقي قائلا:

"حاولت - ما استطعت- تقويم النص، وأرجعت بعض النصوص إلى أصلها، ولم أرد أن أثقل الكتاب بالشروح والحواشي، إلا أن طبيعة النصوص التي تضخم بها القسمان الأولان من الكتاب، اقتضت منا بعض تعاليق ... وربما ترجمت لبعض الأعلام تراجم مقتضبة مكتفيا بالإحالة على مصادرها. وقد ذيلت الكتاب بتراجم مفصلة، تلقي أضواء كاشفة عن موضوعاته وأهم محتوياته".

وعلى الرغم من المجهود الكبير الذي بذله المرحوم سعيد أعراب، واعتماده على أربع نسخ، تميزت "جميعها بكثرة التصحيف والتحريف"، فإن تحقيقه جاء ناقصا لترجمتيْن توجدان في الترجمة الفرنسية، وهما: ترجمة أبي عبد الله الدباغ، وترجمة أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم ابن الصباغ والغريب أنه لم يتم استدراك هذا السقط في الطبعة الثانية لكتاب المقصد الشريف

- كتاب " التشوف إلى رجال التصوف"، لأبي يعقوب يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات(تحقيق أحمد التوفيق. 1984، وقد صدرت ترجمة فرنسية لكتاب التشوف مؤخرا.). وقد صدرت طبعته الأولى سنة 1958 ضمن مطبوعات معهد الأبحاث العليا المغربية باعتناء أدولف فور.

ولقد أشاد أحمد التوفيق بـ"المجهود العظيم" الذي بذله الأستاذ فور في مقابلة ثمان نسخ مخطوطة ترجع كتابة أقدمها إلى أوائل القرن الحادي عشر الهجري، "أي أنها متأخرة عن تاريخ كتابة الأصل بأربعة قرون كاملة". ويمكن إرجاع دواعي إقدام أحمد التوفيق على إعادة تحقيق كتاب التشوف إلى عنصرين أساسيين:

أولهما: وقوفه على عدد من النسخ المخطوطة للتشوف في الخزانة الحسنية والخزانة العامة بالرباط وفي خزانة القرويين وفي خزائن الخواص، فاقت في عددها تلك التي اعتمدها أدولف فور في نشرته الأولى. وقد نهج التوفيق مسلكا مغايرا لما سلكه أدولف

فور في مقابلته بين النسخ المخطوطة، "فبينما استعمل فور نسخه الثمان ليكثر من إثبات القراءات المختلفة في الحواشي، سعينا - يقول التوفيق- إلى إبطال كثير من هذه الحواشي في القراءات التي ثبت فيها وجه لا يتطرق إليه الشك، وأثبتنا الوجه المرجح في الحالات الأخرى... وقد تأتى لنا أن نستدرك بهذه النسخ عددا من الكلمات والجمل التي لا توجد في طبعة فور".

ثانيهما: استعداده العلمي والذاتي لتصحيح الأغلاط والتصحيفات التي تزخر بها مخطوطات التشوف ولا سيما في العجمي من أسماء الأشخاص والأماكن، وما أكثرها في كتاب ابن الزيات. وإلى ذلك يشير أدولف فور في إحدى استدراكاته: " إن الأعلام البربرية في هذا الكتاب سواء كانت أعلام الأشخاص أو أعلام الأمكنة لعديدة جدا، وضبطها ضبطا لا شك فيه، مسألة يصعب حلها". إنها مشاكل عويصة "لم يجرؤ أدولف فور على اقتحامها، بل لم يحاول ذلك البتة إلا في جزئية صغيرة لا نظن أنه وُفق في اجتهاده فيها". يقول أحمد التوفيق:

"إن الذي جعلني أبحث في هذا النص وأركب مركبه الصعب هو قراءة متكررة لتراجمه عندما كنت أبحث في تاريخ هسكورة في العصر الوسيط تمهيدا لتاريخ قبيلة إينولتان في القرن التاسع عشر. فكتاب التشوف يتضمن تراجم عدد من أتقياء الهساكرة، ولما راجعتها على ضوء التحريات الميدانية التي كنت مضطرا إليها تبين لي إمكانية إصلاح بعض أسماء الأعلام وإمكان التعريف ببعضها الآخر، وأدركت أنه لو وقع التوسع في البحث ليشمل مجموع المناطق التي ينتمي إليها المترجَمون في الكتاب لأمكن التعرف على مواطن جلهم ... لأن بعض الرسوم ما تزال قائمة بالرغم من تبدل الأحوال ودروس الديار وعفاء الزمن".

لذلك أخذ أحمد التوفيق على عاتقه مهمة تصحيح رسم الأعلام أو قراءتها متوسلا في ذلك بمعرفته الجيدة بلغة المواطن الأصلية للمترجمين، ولا سيما بالقاموس الذي وضعه شارل دوفوكو للغة التوارك التي حافظت على كثير مما اندثر في المغرب الأقصى من الدلالات الصنهاجية.

والجدير بالذكر أن تحقيق أحمد التوفيق ينفرد بخصلتين أخريَيْن تخلو منهما طبعة أدولف فور:

- أولاهما هي وضعه لخريطة "تبين ولو بصفة تقريبية في بعض الأحيان، مواقع القبائل والأماكن المذكورة ومواقع الرباطات ومدافن المترجمين"،
- وثانيتهما هي تحقيقه لأخبار أبي العباس السبتي وطبعه ملحقا بكتاب التشوف.

نموذج من الأطروحات المرقونة: " المناقب المرزوقية" لابن مرزوق الخطيب

هي أطروحة تقدمت بها الباحثة سلوى الزاهري لنيل الدكتوراه بكلية الآداب بتطوان سنة 2004، تحت عنوان "المناقب المرزوقية لأبي عبد الله محمد ابن مرزوق الخطيب: دراسة وتحقيق"، كشفت فيها - لأول مرة- ، عن مخطوط يكتسي أهمية بالغة بالنسبة لتاريخ الغرب الإسلامي. تقول الأستاذة الزاهري في تسويغ دواعي اختيارها لهذا المخطوط موضوعا لأطروحتها:

" لقد ظل مخطوط " المناقب المرزوقية" مجهولا لدى الباحثين والمهتمين بتاريخ المغرب ومصادره، إلى أن ظهرت نسخة مخطوطة منه ضمن جائزة الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق لسنة 1979. ولكن لم يلتفت إليها الباحثون، ولا أعاروها اهتماما، ولم يعرّف بها أحد، لا في مقال، ولا في نشرة علمية. بل ساد الاعتقاد أنها نسخة من فهرسة ابن مرزوق الموسومة بـ "عجالة المستوفز..."، وهو العنوان الذي نجده مثبتا على شريطها في الخزانة العامة بالرباط. بل إن مصوّرة الدكتور عبد الله المرابط الترغي من هذه المخطوطة تضم العبارة التالية: " أخبرني الدكتور محمد بن شريفة أن نسخة أخرى من هذا المخطوط توجد بالخزانة الحسنية"، ولعل المقصود بذلك، نسخة الخزانة الحسنيّة الوحيدة، من "عجالة المستوفز"، المعروفة لدي المهتمين بكونها "نسخة رديئة جداً، متلاشية مرممة الأوراق، مطموسة الكتابة". ولئن كنا لا نستبعد وجود نسخة من "المناقب المرزوقية" ضمن إحدى المجاميع الغير مفهرسة بهذه الخزانة العامرة، فإننا لم نتوفق في العثور عليها، رغم إصرارنا وإلحاحنا في السؤال عنها.

وبالنظر إلى حالة هذه المخطوطة الأولى من "المناقب المرزوقية"، وما أصابها من سقط وخروم واختلاط في ترتيب الأوراق، وغيرها من العيوب والنواقص، لم يكن من الوارد المجازفة بالاشتغال عليها، أو اتخاذها موضوع أطروحة، على الرغم مما كان يخالجنا من رغبة شديدة للإقدام على ذلك.

ولم يكن الحصول على نسخة مخطوطة ثانية من هذا العمل بالشيء الهين، فقد استفرغنا جهداً في تصفح فهارس المكتبات والخزائن العمومية، وكاتبنا عدداً من العلماء والباحثين الذين لهم إلمام بالتراث المغرابي، في كل من المغرب والجزائر وتونس، نستفسرهم عن إمكانية وجود أثر لهذا المؤلف في مكتبة من المكتبات، أو ضمن مجموع غير مفهرس؛ فأكدوا عدم معرفتهم بالمخطوط. ويسر الله تعالى سبل الحصول على نسخة ثانية من هذا المخطوط بفضل إشارة حميدة من الأستاذ الباحث المطلع، السيد عبد العزيز الساوري، الذي هداني إليها، وهي بدورها من ضمن جوائز الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق لسنة 1996، وفُهرست هي الأخرى، تحت عنوان غير دقيق، لا

يعكس محتواها وهو: "تقييد في شيوخ ابن مرزوق"، بما يوحي بأنها فهرسته "عجالة المستوفز".

وحينما حصلت على مصورة من المخطوطة الثانية، وقابلت النسختين تبين لي أنهما نسختان متكاملتان لا علاقة لهما بفهرسة ابن مرزوق، ومن شأن تكاملهما أن ييسر إخراج نسخة مقبولة، تطمئن إليها نفس الباحثين.

وبالفعل، ما كان ساقطا في النسخة الأولى احتفظت به النسخة الثانية كاملا، وما أتت عليه الأرضة من النسخة الثانية نجى منها في النسخة الأولى. وبذلك تكاملت النسختان، وغطت الواحدة منها على عيوب الثانية. ولذلك عزمت على جعل المخطوط موضوع دكتوراه، بعدما تبين لي أهميته التاريخية، وما يمثله من إضافة نوعية إلى رصيد المكتبة التراثية المغربية".

أما الخطوات التي اتبعتها في تحقيقها فإنها تستلهم المبادىء الأساسية التي يوصي بها أهل علم التحقيق في العالم العربي الإسلامي. تقول المحققة:

"لقد انقسم العمل في هذه الأطروحة إلى مرحلتين متكاملتين: أولهما مرحلة التحقيق والتعليق والمقابلة بين النسختين، وثانيهما مرحلة الدراسة. فعمدت في المرحلة الأولى إلى نقل المجموع، واستخراج ما تضمنه من أعلام بشرية وجغرافية، والتعريف بأكبر عدد منها، بالإضافة إلى استخراج الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وكذا أسماء القبائل والجماعات وأسماء الكتب، والمصطلحات الحضارية.

هذا فيما يخص عملية التحقيق، أما فيما يتعلق بمرحلة الدراسة، فلقد تلخصت في تقديم هذا العمل بمقدمة شاملة حول الأوضاع العامة ببلاد المغرب في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وألحقت بها ترجمة مفصلة لابن مرزوق، مؤلف "المناقب المرزوقية"، إضافة إلى توضيح مضمون النص المحقق، وإبراز قيمته، وفحصه من الداخل، بتناول مصادره، ومنهجيته، وأسلوبه، وظروف تأليفه، وغيرها من المواضيع التي أضاءت الإطار العام للنص، فضلا عن وصف المخطوطتين المعتمدتين في التحقيق، والمنهجية المتبعة في ذلك.

والحال أن دراسة هذا المخطوط، لم تكن لتكتمل لولا الاحتكاك الدائم والمتواصل بأمهات المصادر والمراجع، التي كان لها بالغ التأثير في ثراء مادتي المعرفية، وتطوير تجربتي في ميدان التحقيق.

ولقد حتمت علينا عملية التحقيق والدراسة الرجوع إلى مختلف مصادر الغرب الإسلامي، مهما تباينت أصنافها، فنهلنا من معين كتب التاريخ، والرحلات، والتراجم، والمناقب، والفتاوى، واضطررنا في كثير من الأحيان للاستعانة بالمصادر المشرقية. على

أن استفادتنا كانت متباينة من هذه المصادر، فقد عولنا بالدرجة الأولى على مصادر القرن الثامن الهجري، أي المصادر المعاصرة لابن مرزوق...

اعتمدت المحققة على نسختين مخطوطتين من المخطوطات التي نالت جائزة الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق. وبما أن صيانة النص والحفاظ على سلامته وإخراجه على الصورة التي تسهل الرجوع إليه والاستفادة منه فيما بعد، أمر تفرضه الأمانة العلمية، فإن المحققة شرعت في البحث في مختلف الفهارس المعروفة وذلك للحصول على نسخ أخرى للمقابلة والضبط. إلا أنها لم تهتد إلا إلى النسختين المعتمدتين في هذا التحقيق، فقامت بتركيب نسخة ملفقة منهما، قائمة على ملاحظة الفروق من زيادة أو نقص بين النسختين، دون اعتماد إحداهما أصلا، لتكاملهما. وقد استفرغت جهدها في العناية بالنص وضبطه ومقابلته وإخراجه بصورة مقبولة عموما، شكلا ومضمونا، متبعة الخطوات التالية:

- حددت نهاية كل صفحة من النسخة "أ" بوضع رقمها بين نجمتين هكذا ❖ ❖، ونهاية كل صفحة من النسخة "ب" بوضعها بين خطين مائلين هكذا / /.

- ميزت بين هوامش مقابلة النسختين وهوامش التخريجات والتعليقات والحواشي، بأن وضعت أرقام التخريجات بين هلالين: هكذا (1)، (2)، (50) ..إلخ، بينما تركت أرقام هوامش المقابلة من دون هلالين 1،2، 50... إلخ.

- أشرت إلى ما يوجد في كل واحدة من النسختين من سقط أو تحريف أو تصحيف أو غلط أو اختلاف أو زيادة.

- حافظت على النص الأصلي كما هو، إلا في بعض الحالات التي عملت فيها على تصويب تحريف أو تصحيف، أو إضافة كلمة يقتضيها المعنى، قدّرنا أنها سقطت من النص، مع الإشارة لذلك في الحاشية.

- وعملت في بعض الأحيان (القليلة) على مقابلة نص النسختين مع ما جاء في بعض المصادر الأخرى، وتخريجها وإثبات الاختلافات بينهما وتصويب بعض الكلمات أحيانا.

- أدخلت في النص علامات الوقف، وجزأته فقرات بحسب ما يقتضي ذلك، تسهيلا لقراءة فصوله، ولتمييز ما جاء فيه من معطيات.

- التزمت بقواعد الرسم الإملائي الحديث، مثل: مونة- مؤنة، ونلقا، نلقى، وليلا، لئلا، وعثمن، عثمان..إلخ، دون أن أشير إلى ذلك في هامش التحقيق.

- وثقت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، على قلتها.

- أضفت إلى هوامش تحقيق النص هوامش وحواشي أخرى وتعليقات تتضمن معلومات حول أعلام الأشخاص والأمكنة والأحداث التاريخية، والكتب الواردة في الكتاب،

وكل ما يتطلب مزيدا من الإيضاح أو التدقيق، معتمدة في ذلك في أكثر الأحيان على المطبوع من كتب التراجم والتاريخ.

- كما عملت على تتبع الإشارات التاريخية والدينية، وعملت على وتوضيح سياقها التاريخي.

- وضعت طائفة من الفهارس (تسعة) لتيسير الاستفادة من النص المحقق.

خلاصة القول: يمكن اعتبار هذه الأطروحة نموذجا للتحقيق العلمي الأكاديمي الرصين، فلا غرابة أن أوصت لجنة مناقشته (كانت لجنة المناقشة مكونة من الأساتذة: ماريا خيسوس بيغيرا (من جامعة مدريد)، محمد مفتاح، محمد المغراوي، امحمد بن عبود) بطبعها وترجمتها إلى إحدى اللغات الأوربية.

السر المصون: ما بين التحقيق العلمي والنشر التجاري

صدر كتاب "السر المصون في ما أكرم به المخلصون" لمؤلفه طاهر الصدفي، عن دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 1998 بتحقيق وتقديم الدكتورة حليمة فرحات، في 128 صفحة، بالإضافة إلى دراسة باللغة الفرنسية في 35 صفحة.

وقبل إبداء بعض الملاحظات حول هذا التحقيق وجب التنويه بأن الأستاذة حليمة فرحات هي إحدى الباحثات المغربيات الأكثر احتكاكا بالأدب المناقبي، وعليه اعتمدت في دراساتها المنشورة جلها باللغة الفرنسية(فرحات، ح: 2005. 3- 4)، نذكر من بينها كتاب "التصوف والزوايا ببلاد المغرب"(Ferhat,H: 2003)، وكتاب "بلاد المغرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر: قرون الإيمان"(Ferhat,H:1993) الذي يحتوي على مجموعة من مقالاتها حول كتب المناقب المغربية(Ferhat,H-Triki,H: 1986.17-51).

بيد أن المتصفح لكتاب "السر المصون" ليسترعيه غياب كافة مستلزمات التحقيق العلمي الأساسية منه؛ من قبيل وصف المخطوطة المعتمدة، ودقة القراءة والضبط والشرح والتخريج والتعريف بالأعلام والأماكن والتصويب والتعليق والتذييل وعمل الفهارس...إلخ. وفيما يلي نماذج من ذلك.

- تقديم بلغة مهلهلة وأخطاء بالجملة:

ينص علماء التحقيق أن من شروط المحقق التمكن من اللغة العربية وقواعد الإملاء والعلوم الآلية وغيرها. بيد أن المتصفح لمقدمة كتاب "السر المصون" قد يصاب بصدمة وهو يطوي صفحاتها. ففضلا عن كثرة الأخطاء المطبعية والإملائية والنحوية، فإن اللغة التي صاغت بها المحققة ما سمته بـ "تقديم التحقيق ودراسة النص" هي لغة مهلهلة سقيمة، لا تكاد تفهم. فيختلط الأمر علينا منذ السطر الأول حينما تقول أن "النص الذي نقدمه

هو رسالة في التراجم عنوانها "السر المصون في ما أكرم به المخلصون". فلا ندري ما المقصود بـ "رسالة في التراجم"؟، ثم تعود لتؤكد في مكان آخر بصيغة مبهمة وأسلوب ركيك بأن "السر المصون هو من أقدم المتون المحفوظة في المناقب مما يتعلق ببلاد المغرب والأندلس". ولا تخلو أي صفحة من صفحات المقدمة من الركاكة والغموض، والأمثلة على ذلك تند عن الحصر، نذكر منها على سبيل المثال:

ص 10: "إن نص السر المصون قد ورد مذكورا في تاريخ الأدب العربي لبروكلمان البارزي فقد حلي بأنه من أعيان عهد المالك"!.

ص 15: " بعض الإشارات المنتشرة في نص السر المصون تتصل بشخص مؤلفه طاهر الصدفي"

ص16: " أقام الصدفي بمصر ولا سيما في الإسكندرية مدة غير يسيرة، ولكننا لا نستطيع تحديد مدة هذا القيام بكيفية دقيقة"

ص 17: " ... لقي فيها رجلا من ذوي الأسرار اللائحة"

" لا يكترث المؤلف بذكر تفاصيل تعين المواقع التي يشير إليها".

ص26: " تقلب المؤلف وأشخاص حكاياته في وسط اجتماعي ملؤه من عامة الناس... وغيرهم نجارون خراطون أو غراسون للأشجار أو بستانيون أو حراسون للمروج"!

ص27 هامش 1: "والمؤلف يستعمل مصطلحا خاصا(ولعله من لغة عامة الصعيد) لحرفة الذي تيسلق لتأبيره" !

ص28: " بيد أن المبالغة في ذلك التحريض مما لا تخفى دوافعه"!

ص 28: " وصلحاء آخرون لا يتأبون عن صحبة بعض الأمراء ويغنمون في ذلك انتفاعات يخففون بها آلام العامة"!

ص 29: " إذا كان عدد من الصلحاء، شأنهم شأن المؤلف، ينسبون في الأخذ إلى ابن العريف... أظهر [ابن تومرت] نفسه تلميذا للغزالي في المشرق وأضاف إليه الطرطوشي كما لو كان يريد أن يعدل الكفة" ! إلى غير ذلك من الجمل والعبارات التي تمجها الأذن.

- بيبليوغرافيا وإحالات غير مضبوطة

يخلو كتاب السر المصون من لائحة المصادر والمراجع. أما ما أوردته الباحثة في هوامش تقديمها للنص، ففضلا عن كونه عبارة عن ترجمة عربية لعناوين أصلها باللغة الفرنسية مع ما يستتبع ذلك من غموض(- مثلا تحيل المحققة على مقال لها بعنوان: غرائب وعجائب، في ندوة المغرب والأطلنتيك. والعنوان الأصلي للمقال هو:

(Démons et Merveilles, in le Maroc et l'Atlantique)، فإنه يفتقد في أغلب الأحيان إلى الضبط البيبليوغرافي (إغفال الطبعات، وأسماء المحققين، وسنوات النشر...)

إن مجمل هذه الهفوات ناتجة عن كون التقديم الذي خصصته المحققة لتحقيقها هو عبارة عن ترجمة عربية رديئة لما كتبته باللغة الفرنسية، ونشرته في ذات الكتاب.

- ورطة الاعتماد على النسخة الوحيدة:

اعتمدت الأستاذة حليمة فرحات على نسخة وحيدة في "تحقيقها" لكتاب السر المصون، هي المحفوظة بمكتبة برلين تحت رقم 127 B. ومن المعلوم أن التحقيق اعتمادا على نسخة واحدة يعد مغامرة علمية محفوفة بكثير من الصعاب. ولعل مراجعة الأستاذ أحمد التوفيق لهذا النص - وهو المحقق المشهود له بالكفاءة العلمية- يمنح نوعا من الاطمئنان للقارىء. بيد أن المقارنة الدقيقة بين المخطوط والنص المطبوع من "السر المصون" يؤكد لنا أن المحققة لم تراعي في عملها ما تفرضه عليها الأمانة العلمية. فهي لم تشر بالمرة إلى ما أحدثته من تغييرات على النص الأصلي، ولا إلى دواعي ترجيحها لقراءة على أخرى، أو زيادة بعض الكلمات أو حذف أخرى. إن المحققة تدخلت في النص لكنها لم تشر إلى ذلك في الهوامش كما تفرض ذلك قواعد تحقيق النصوص. والأمثلة على ذلك كثيرة تند عن الحصر. مثلا:

- في المخطوط: "الباب الخامس من كتاب السر المصون فيما أكرم به المخلصون تأليف طاهر بن محمد بن طاهر الصدفي الأندلسي رحمه الله قال". وفي المطبوع ص 45 حذفت المحققة عبارة " تأليف طاهر بن محمد بن طاهر الصدفي الأندلسي رحمه الله قال"، مع ما لها من أهمية في إثبات إسم المؤلف ونسبه.

- ص 49 كل هذا ولا تأكل من سواه/ كل هذا بهذا هذا ولا تأكل من سواه
- ص 50 لا فرق بين صنيعة الجاه وصنيعة المال/ لا فرق بين ضيعة الجاه وضيعة المال
- ص 62: نظيف الثياب / لطيف الثياب في المطبوع
- ص 63: لم يدر ما وراءه ولا ما أمامه / لم يدر ما وراءه ولا أمامه

بما يشفي العلة ويثني الغلة/ بما يشفي العلة وينقع الغلة

وأجمع لخيري الدنيا والآخرة/ وأجمع لخيري الدنيا والأخرى

- ص 65 عولت على أن أستوهب منه الدعاء فالتفت فألفيته ففاتني ذلك/ عولت على أن أستوهب منه الدعاء ففاتني ذلك

ص 66 لئن لم ترد لي مات اغتصبت لأقلعن عينيك/ لئن لم ترد لي مات اغتصب لأقلعن عينيك

ص 91 تسور الحائط فطلع منه ونزل عدة دفعات/ تسور الحائط ونزل عدة دفعات.

- فهارس ناقصة

خصصت المحققة ثلاثة فهارس: "فهرس أصحاب التراجم" و"فهرس الأعلام غير المترجمين" وفهرس "المترجمون مرتبون أبجديا حسب إسم الشهرة مع أرقام تراجمهم".

وبذلك يتضح خلو الكتاب من فهارس أساسية لا ينبغي لأي محقق أن يغفلها، وعلى رأسها فهرس الآيات القرآنية(خرجت المحققة بعض الآيات وأغفلت أخرى) وفهرس الأحاديث، وفهرس الكتب وفهرس الأشعار وفهرس الأعلام الجغرافية... إلخ. ولا ندري ما الدافع الذي حدا بالمحققة إلى إدراج أعلام جغرافية (من قبيل الإسكندرية والأندلس وباغة وبحر النيل وسبتة وسلا والعراق واليمن... إلخ) ضمن "فهرس الأعلام غير المترجمين"؛ ولا ما يسوغ أن تدرج أعلام الجماعات (من قبيل بنو إسرائيل بنو أمية والعرب وفقهاء الأندلس والمرابطون)، ضمن هذا الفهرس، كما لا نفهم كيف تحشر "الموطأ" ضمن "الأعلام غير المترجمين" اللهم إلا إن كانت تعتبره علماُ؟

إن نصا مناقبيا من طينة "السر المصون" كان ينبغي أن تصنع له فهارس عدة يبرز غناه وخصوصيته من قبيل - فهرس المصطلحات الصوفية- فهرس الألقاب - فهرس الحيوانات - فهرس الأطعمة والأشربة - فهرس الألبسة والأفرشة - فهرس الأمم والشعوب - فهرس الأسلحة - فهرس المعادن- فهرس الأواني والآلات- فهرس النقود- فهرس الحرف والصناعات- فهرس المكاييل والأوزان- فهرس الألفاظ العامية- فهرس الأشجار والنباتات.

- تعليقات شحيحة على النص

ثمة ما يعرف بـ"مكملات التحقيق" أو ما يطلق عليه أهل هذه الصنعة "خدمة النص" خدمة علمية من حيث الشرح والتعريف بالأعلام والأماكن والتعليق والتذييل وغيرها، سعيا لإضاءة مستغلقات النص المحقق(هارون، ع.س: 77)

بيد أن المتصفح لكتاب السر المصون ليسترعيه خلوه من الحواشي التوضيحية. إذ لا يتجاوز عدد التعليقات التي أفردتها له المحققة أحد عشر تعليقا. و الغريب أن هذه الحواشي اليتيمة لا تضيف جديدا للنص. بل تكاد تعرف بالمشهورين (أبو عبيد ابن الجراح- ابن العريف) أو تحيل على ورود بعض الأسماء الجغرافية في المصادر من دون بيانات توضيحية. مثلا نجد في الإحالة الواردة في ص 119 ما يلي: "سفح المقطم: الروض المعطار" ! أو تلك التي نجدها في ص 105: "رشيد: الإدريسي، 313". والجدير بالذكر أن المستشرق الألماني (فريتز مايير) قد أفرد للسر المصون 170 تعليقا، وصفتها المحققة بأنها "هوامش مستفيضة" ولا ندري لماذا لم تستفد منها، وحرمت بالتالي قراء العربية من الإطلاع عليها.

خلاصة القول، إن العمل الذي أنجزته الأستاذة حليمة فرحات لا يرقى إلى ما نطمح إليه من "تحقيق علمي" للتراث المناقبي المغربي الوسيط، وإنما هو "طبعة تجارية"، وبالتالي يظل كتاب "السر المصون" في حاجة لأن يحقق وفق ما تقتضيه قواعد التحقيق العلمي.

قائمة المصادر والمراجع

- الزاهري، سلوى(2004)، المناقب المرزوقية، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية الآداب بتطوان، المغرب.
- شكري، فيصل(نوفمبر1980)، "التراث العربي، خطة ومنهج"، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 3
- التميمي، محمد. (2002)، المستفاد في مناقب العباد، تحقيق. محمد الشريف، الرباط، ، ج 1
- العامري، نللي سلامة (2001)، الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، تونس، جامعة منوبة.
- عبد اللطيف الشاذلي(1988)، التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلا، المغرب.
- كتاب جماعي، (1989)،التاريخ وأدب المناقب، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، عكاظ.
- متنوعات حليمة فرحات، (2005)"، منشورات الجمعية المغربية للبحث العلمي ومعهد الدراسات الإفريقية، الرباط.
- المرابط الترغي، عبد الله، (1996) " كتب التراجم العامة وكتب المناقب خلال عصر المولى إسماعيل (1082- 1139 هـ)، المناهل، وزارة الشؤون الثقافية، المغرب، العدد 51.
- هارون، عبد السلام، (د. ت)، تحقيق النصوص وشكلها، ط 3، الكويت، مكتبة الأمل.
- Ferha, Halima t et Triki, Hamid,(1986), " Hagiographie et religion au Maroc médiéval", Hespéris-Tamuda, vol. XXIV, , pp. 17- 51
- Ferhat, Halima(1993), Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles: Les siècles de la foi,Wallada, Casablanca.
- Ferhat, Halima, (2003), Le soufisme et les Zaouyas au Maghreb, Toubkal, Rabat.
- Kably Mohamed, (1986), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age*, Paris.
- Michaux Bellaire, E, (1925), « *La Mission Scientifique du Maroc* », Rabat, Services des Renseignements.
- Zeggaf A, (1988), *Des récits hagiographiques marocains. Essai d'analyse morphologique et mythologique*, thèse d'Etat, Université de Toulouse, France.

مساهمة العلماء القلعيين في الحركة العلمية بالعدوة الأندلسية

أ.د عبد القادر بوباية،
قسم التاريخ وعلم الآثار،
جامعة وهران.

مقدمة:

شهدت العدوة الأندلسية بداية من منتصف القرن الثالث الهجري(9م) (صاعد الأندلسي،ق. 1998: 158- 159) بوادر حركة علمية واسعة، ستتجلى أكثر خلال القرن الرابع الهجري، وقد ساهم في ذلك جملة من العوامل نذكر منها:

1- تشجيع حكام قرطبة للعلم والعلماء، وبخاصة منهم عبد الرحمن بن الحكم (206- 238هـ) وابنه محمد (238- 273هـ) والأمير عبد الله بن محمد (275- 300هـ)، وبلغت ذروة العناية بالعلم في عهد الحكم المستنصر (350- 366هـ)، ثم تواصلت في عهد ملوك الطوائف، ومن تبعهم من حكام دولتي المرابطين والموحدين.

2- الرحلات العلمية التي قام طلبة العلم من الأندلسيين إلى بلاد المغرب والمشرق وهدفهم الاستزادة من العلم ونقل ما تعلموه إلى بلادهم.

3- الامتيازات التي نالها العلماء حيث كان حكام الأندلس من بني أمية ومن جاء بعدهم من ملوك الطوائف والمرابطين والموحدين يختارون حجابهم ووزراءهم وكتابهم من مشاهير الأدباء والفقهاء، وبذلك أصبح هذا الأمر ميدانا للتنافس بين أدباء والفقهاء كل عصر وهدفهم من ذلك هو نيل حظوة الحكام والتقرب إليهم عن طريق الأدب والعلم، والاستفادة من الامتيازات المادية والمعنوية التي كان العالم يحصل عليها.

بفضل هذه العوامل كلها ازدهرت الحركة العلمية بالأندلس، وصارت بعد حين مركزا للعلم يقصده طلبة العلم والعلماء من كل أرجاء العالم الإسلامي، ومنهم عدد كبير من المغاربة الذين قدموا إلى الأندلس إما طلبا للعلم أو من أجل التعليم كما هو الحال بالنسبة لهذه الثلة من القلعيين الذين ترجم لهم الكتاب في مصنفاتهم.

عقد المنصور بلقين بن زيري لأخيه حماد على أشير والمسيلة، وكان يتداول ولايتها مع أخيه يطوفت وعمه أبي البهار، ثم استقل بها سنة 387هـ في عهد باديس بن بلقين، وكان هذا الأخير قد عهد إليه بمحاربة زناتة من مغراوة وبني يفرن بالمغرب الأوسط نظير ولاية أشير والمغرب الأوسط وكل بلد يفتحه.

بذل حماد جهودا موفقة في محاربة زناتة، كما اختط مدينة القلعة بجبل كتامة سنة 398هـ (1007م)، "ونقل إليها جماعة من أهل المسيلة وأهل حمزة، ونقل جراوة من المغرب وأنزلهم بها، وشيد من بنيانها وأسوارها، واستكثر فيها من المساجد والفنادق؛ فاستبحرت

في العمارة واتسعت بالتمدن، ورحل إليها من الثغور والقاصية والبلد البعيد طلاب العلم وأرباب الصنائع لنفاق أسواق المعارف والحرف والصنائع بها" (ابن خلدون، ع: 1639).

بقيت القلعة على تلك الحال إلى غاية انتقال الناصر بن علناس إلى بجاية سنة 461هـ، واتخاذها عاصمة لدولة بني حماد، ولعلّ السبب الرئيس الذي دفعه إلى ذلك هو ما كان عرب هلال يسومون أهل القلعة "من خطة الخسف وسوء العذاب بوطء ساحتها والعيث في نواحيها، وتخطف الناس من حولها لسهولة طرقها على رواحلهم" (ابن خلدون، ع: 1641)، وبداية من ذلك التاريخ اضمحلّ دورها (وفي عهد حفيده العزيز بن المنصور هاجم العرب الهلالية قلعة بني حماد واكتسحوا عمرانها وعظم عيثهم في نواحيها، وفي عهد ابنه يحي الذي تولى الحكم سنة 515هـ انقرضت دولة بني حماد إذ تمكنت جيوش عبد المؤمن بن علي من دخول بجاية سنة 547هـ، واستولوا على قلعة بني حماد (ابن خلدون، ع: 1643))، وهجرها أهلها، وبخاصة منهم العلماء وطلاب العلم إلى غيرها من المدن التي توفر الأمن والعلم لهم، ومنها المدن الأندلسية التي سنعمل على ذكر أبرز العلماء القلعيين الذين ارتحلوا إليها طلبا للعلم أو من أجل التعليم بها.

ومن خلال هذه المحاضرة المتواضعة سأعمل على التعريف بجملة من العلماء القلعيين الذين دخلوا الأندلس إما للتجارة أو لطلب العلم، ثم نبغوا في علوم شتى قاموا بدورهم بتبليغها لغيرهم من طلاب العلم.

أبرز العلماء القلعيين بالعدوة الأندلسية:

1- أبو إسحاق إبراهيم بن حماد القلعي، ترجم له ابن الأبار القضاعي المتوفى سنة 658هـ، فقال إنه: "فقيه مالكي من أهل قلعة حماد، وذكر أن له رواية عن أبي علي الصدفي"، ومع ذلك فهو غير متأكد من طريقة الاتصال بينهما حيث قال: "ولا أدري ألقيه أم كتب إليه؟، ويحدث عنه أبو عبد الله بن الرمامة، وروى لنا عن ابن الرمامة أبو القاسم بن بقي وغيره"(ابن الأبار،ق. 1967: 61 - ابن الأبار،ق. 1995: 148 –نويهض، ع. 1983: 266).

2- أبو عبد الله محمد بن علي بن جعفر بن أحمد بن محمد القيسي: قال أبو عبد الله بن عبد الملك المراكشي في الذيل: "محمد بن علي بن جعفر بن أحمد بن محمد القيسي قلعي، من قلعة بني حماد، استوطن فاس، المشهور بأبي عبد الله ابن الرمامة، وهو لقب جرى على أحمد جد أبيه في قول أبي محمد بن الياسمين، ونقلته من خطه، ونقل ابن فرتون عن بعض حفدة أبي عبد الله أنه أخبره أن الرمامة امرأة نسب إليها، والنفس إلى قول ابن الياسمين أميل لنبله وحذقه"(المراكشي، أ. 1984: 325- 328)، ويؤكد ابن الزبير هذا النسب فيقول: "وأصله من قلعة حماد من حوز بجاية، وبها نشأ وتأدب(الغرناطي، ز. 1994: 22).

مولده: يختلف من ترجم له حول تاريخ ولادته حيث يقولون إنه ولد في رجب أو شعبان سنة 479هـ، ولكنهم يوردون تاريخا آخر لذلك نقلا عن غيرهم حيث يضيفون نقلا عن أبي عبد الله بن أبي درقة، وهو أحد الرواة عنه أن مولده في رجب من عام 478هـ(ابن الأبار، ق. 1995: 158- الغرناطي، ز. 1994: 22 - المراكشي، أ. 1984: 325- 328).

شيوخه: نشأ وتأدب ببلده القلعة (الغرناطي، ز. 1994: 22)، حيث روى أبو عبد الله عن خاله أبي الحسين ابن طاهر بن محشرة، ويسميه ابن الزبير ابن محشوة(الغرناطي، ز. 1994: 22) بالجزائر، وصهره أبي إسحاق إبراهيم بن حماد وأبي عبد الله بن الطيب بن أبي الحسين الكلبي وأبي الفضل يوسف بن محمد ابن النحوي ولازمه وتفقه عنده، و به انتفع، وإياه اعتمد، وأبي محمد عبد الله المقري، ولم يذكر أنهم أجازوا له، وأبا حفص بن أحمد التوزري ببجاية، وغيرهم.

دخل الأندلس تاجرا وطالبا للعلم، ولقي بقرطبة أبا محمد بن عتاب وأبا الوليد بن رشد وأبا بحر الأسدي وأبا الوليد بن طريف فحمل عنهم، وسمع منهم، ونزل بمدينة فاس، وحدّث بها ودرّس، وأخذ الناس عنه، وكان فقيها نظارا مائلا لمذهب الشافعي، عاكفا على كتاب أبي حامد الغزالي المسمى بالبسيط محصلا لنكته.

كما أخذ العلم أيضا عن أبي بكر بن العربي المعافري وأبي الوليد ابن رشد الكبير، وشكّ في إجازتهم له، وأكثر أخذه عن أبي بحر الأسدي الذي أجاز له، وكتب إليه مجيزا، ولم يلقه أبو محمد بن عتاب وأبو الوليد بن طريف، وقد قال ابن الأبار إنه لقيهما، وأجاز له أبو الحسن علي بن جعفر السعدي ابن القطاع بإفادة أبي حفص ابن فلفل (المراكشي، أ. 1984: 325- 328).

تلامذته: نظرا لمكانته العلمية فقد أخذ عنه جلة من الطلاب، ومن أبرزهم كما ورد عند أبي عبد الله بن عبد الملك في كتاب الذيل والتكملة أبو إسحاق ابن محمد ابن عبد الله الفهري وأبو إسحاق بن محمد بن عبد الله الأنصاري، وأبو الحسين ابن محمد بن خيار وأبو الحسين ابن عتيق بن مومن وأبو الحسين ابن موسى ابن النقرات وأبو ذر الخشني وأبو الربيع بن مهدي السرقسطي وأبو زكرياء بن عبد العزيز بن عزون وأبو الطيب عنبر مولى عبد الله بن مقر البادسي وأبو عبد الله ابن إبراهيم بن إبراهيم ابن محمد أبو شامة وأبو عبد الله ابن البقار وأبو عبد الله ابن أبي درقة وأبو عبد الله ابن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم وأبو القاسم ابن بقي وأبو محمد سالم بن محمد وأبو محمد ابن محمد ابن الياسمين وأبو يحي أبو بكر بن المواق، وحدث عنه بالإجازة أبو الحسن ابن المفضل المقدسي(المراكشي، أ. 1984: 325- 328).

مكانته العلمية: كان أبو عبد الله القيسي حافظا للفقه، نظارا فيه، بارعا في معرفة أصوله، ماهرا في استنباط معانيه، شافعي المذهب، معولا على بسيط الغزالي واقفا على عيونه، مبرّزا في الكلام على نكته، متقدما في الفضل والورع والتواضع والنزاهة والوقار وحسن الخلق وعلو الهمة، والانقطاع إلى العلم، وإيثار طلابه، وحثهم على طلبه.

وشهر فضله فاستخلصه أمير المسلمين أبو الحسن علي بن يوسف ابن تاشفين؛ فكان من أخص حاضري مجلسه لديه.

ثم قدمه للقضاء بفاس سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة (يقول ابن الزبير إنه ولي قضاء فاس في رمضان سنة 534هـ الغرناطي،ز. 1994: 22) فتقلده، وسار فيه أحمد سيرة، واشتدت وطأته على المفسدين والذعرة المعتدين، وبرز في إظهار الحق والعدل والإنصاف، والتسوية بين الأقوياء والضعفاء والمشروفين والشرفاء، واستمر على ذلك من حاله مدة، وصرف عنه سنة 535هـ، لا لزلة لحقته، ولا لريبة تعلقت به، يقول ابن الزبير: "وكان حسن السيرة في أحكامه، فاضلا زاهدا حسن الطوية، منع اليهود أن يشتروا عرصة الجيسة، وأن يبنوا معبدا".

اهتمامه بالعلم ومؤلفاته: عقب عزله عن وظيفة القضاء، أقبل أبو عبد الله محمد القيسي على نشر العلم والانتصاب لإفادته، والجلوس للإقراء والإسماع، محتملا مشقة التدريس على كبر سنه رغبة في بث العلم وتحريضا وإعانة للمتمسيه، وكان الناس يرحلون إليه إلى فاس، وكان أكثر أصناف الناس قاطبة قضاء للحوائج، بارا بقاصديه، وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية إذ لم ينبه لها إلا في سن الكهولة، وقد أدرك وعاصر جملة وافرة من أكابر الشيوخ فلم يعنى بالرواية عنهم لشغفه بالعلوم النظرية، وعكف على تحصيلها حتى صار رأسا فيها فكان لذلك قليل الرواية (المراكشي، أ. 1984: 325- 328).

مؤلفاته: ذكر من ترجم له أن له مصنفات عديدة منها على وجه الخصوص:

1- كتاب "تسهيل المطلب في تحصيل المذهب".

2- كتاب "التقصي عن فوائد التقصي"، والتقصي كتاب لابن عبد البر.

3- كتاب "التبيين في شرح التلقين للقاضي عبد الوهاب"، ومختصر نبيل في أصول الفقه(المراكشي، أ. 1984: 325- 328 - الغرناطي،ز. 1994: 22)، كما اختصر كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي(الغرناطي،ز. 1994: 22).

وفاته: توفي بفاس عند الزوال من يوم الإثنين الحادي والعشرين لرجب سنة 567هـ، ودفن ضحى يوم الثلاثاء بعده، وصلى عليه أبو حفص بن عمر السلمي قاضي فاس حينئذ بوصيته بذلك، وكان الحفل في جنازته عظيما، والثناء عليه جميلا، والأسف لفقده كثيرا طويلا(المراكشي، أ. 1984: 325- 328 - الغرناطي،ز. 1994: 22).

3- أبو عبد الله محمد بن علي بن حمادو ابن عيسى بن أبي بكر الصنهاجي، أصله من قرية تعرف بحمزة من حوز قلعة حماد وسكن بجاية، ويعرف بابن كلانو(المراكشي، أ. 1984: 325- 328 - الغرناطي،ز. 1994: 22).

قال عنه أبو العباس الغبريني في عنوان الدراية: "الفقيه الرئيس الأكمل العالم الأوحد، أصله من قرية تعرف بحمزة من حوز قلعة بني حماد، وهو من أهل قلعة بني حماد من كبراء الأئمة وفضلائهم"(الغبريني، أ.1981: 192- 193).

شيوخه: قال أبو العباس الغبريني: "قرأ ببلده بالقلعة، وكانت حاضرة علم، وقرأ ببجاية، ولقي بها جلة منهم الشيخ أبو مدين رضي الله عنه""(الغبريني، أ.1981: 192- 193).

أورد صاحب عنوان الدراية في ترجمته لهذا العالم برنامج أبي عبي عبد الله، والذي تضمن مشيخته حيث قال فيه: "إنه سمع عليه، أي الشيخ أبي مدين، كتاب القصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى من فاتحته إلى خاتمته قراءة تفقه، قال فأول مجلس حضرته عليه أردت أن أقيد ما يقوله على الكتاب، قال فمشيت إلى داري وقيدت ما علق بخاطري من كلامه، فلما كان من الغد ووقع الحضور للدرس كان أول ما افتتح به الشيخ كلامه أن قال: "أنا لا أريد أن يقيد علي شيء مما أقوله على هذا الكتاب"، أو كلاما هذا معناه؛ فكانت تلك إحدى كراماته رضي الله عنه التي شاهدتها منه؛ فأمسكت عن التقييد، قال: "وكان ذلك بداره ببجاية سنة إحدى وثلاثين وخمسمائة".

ومنهم القاضي المحدث العالم أبو محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي("وقد أخطأ المحقق حين اعتبر أبو محمد عبد الحق الأزدي الإشبيلي من الذين ترجم لهم الغبريني في هذه الصفحة لأنه سبق للمؤلف أن ترجم لهذا العالم فيما سبق من كتابه، أنظر الغبريني، أ.1981: 73- 75)، الذي روى عنه مباشرة ببجاية كتاب الموطأ وغيره من الكتب، وروى عنه بواسطة عن الأستاذ أبي ذر مصعب بن محمد عنه، وهذا مما يدل على فضله فإن المألوف أن الإنسان إذا شارك في الشيخ لا يروي عنه بواسطة غير أن هذا إنما هو من رعونات النفس، والحق أن الإنسان كيفما وجد الفائدة تلقاها.

ومنهم القاضي الإمام أبو علي المسيلي، ومنهم القاضي العالم أبو تميم ميمون بن جبارة وأبو العباس بن مبشر، ولقي غير هؤلاء بالقلعة والجزائر وتلمسان وغيرها من بلاد المغرب.

ومن جملة من أخذ عنهم القاضي العالم أبو عبد الله محمد بن عبد الحق ابن سليمان التلمساني، وأبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله بن حسين بن سعيد بن إبراهيم الأزدي الإشبيلي الذي رحل إلى بجاية وتخيرها وطنا، وكمل بها خبرة، وألف التآليف وصنف الدواوين، وولي الخطبة وصلاة الجماعة بجامعها الأعظم، وجلس للوثيقة والشهادة، وولي قضاء بجاية مدة قليلة، وكان ذلك في مدة ابن غانية المعروف بالميورقي

اللمتوني(الغبريني، أ.1981 : 73)، وغير هؤلاء من صدور العلماء، ورأيت له برنامجا ذكر فيه شيوخه ومقروءاته من الكتب يشتمل على مائتي كتاب واثنين وعشرين- أو أربعين- كتابا كلها مسندة إلى مؤلفيها مذكور السند فيها، وما رأيت برنامجا أحسن منه لأن أكثر البرنامجات تقع فيها الإحالات إما في الكل أو في البعض إلا هذا البرنامج فإنه ما أحال فيه على كتاب أصلا، وذكر فيه أنه لخص كتاب الطبري يعني تاريخه، وكل من روى عنه فما هو إلا من الجلة الأعلام، واشتهر عنه رحمه الله من التحصيل والعلم أكثر مما اشتمل عليه برنامجه، والذي يدل عليه برنامجه من علومه هو علم القرآن العزيز وعلم الحديث وعلم الأصول وعلم النحو وعلم الأدب والتاريخ وعلوم الرقائق والأذكار، وكان له في كل فن من هذه الفنون حظ وافر وعلم ماهر"(الغبريني، أ.1981 : 192- 193).

قال المراكشي: "روى عن أبي العباس أحمد بن مبشر مولى الحماديين، وكان نحويا منطقيا فقيها محدثا، وتعلم القرآن عند القاسم بن النعمان بن الناصر بن علناس بن حماد، وكان لما انقرضت دولتهم يعيش بتعليم كتاب الله جل جلاله"(المراكشي، أ. 1984: 325- 328).

وقال ابن الزبير: "روى ببلده عن أبي الحسن علي بن محمد بن عثمان التميمي القلعي الفقيه الثقة العدل، وببجاية عن أبي محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي، وبالجزائر عن أبي عبد الله محمد بن علي بن مخلوف وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد الله الحميري، ورحل إلى المغرب فأخذ عن أبي ذر الخشني وغيره(الغرناطي،ز. 1994: 22- المراكشي، أ. 1984 : 325- 328).

دخل الأندلس فسمع بمرسية من أبي محمد بن غلبون، وبإشبيلية من أبي الحسين بن زرقون وأبي الحسن علي بن سكر بن محمد الأموي، وسمع أيضا على أبي جعفر بن محمد بن عياش الكناني المرسي مقامات الحريري، وأبي الحسين ابن عمر، وابن محمد ابن عبد الملك وابن محمد ابن القطان وابن عثمان التميمي القلعي المعمر وأبي ذر بن أبي ركب وأبي عبد الله ابن عبد الله بن محمد المعافري وأبي عبد الله ابن الخراط، وعلى غيرهم(الغرناطي،ز. 1994 : 30- المراكشي، أ. 1984 : 325- 328).

تلامذته: قال المراكشي: "روى عنه أبو بكر محمد بن غلبون وأبو الحسين بن عبد الله بن عبد الرحمن السجلماسي مستوطن أزمور، وأبو عبد الله بن علي بن هشام شيخنا، وأبو العباس ابن فرتون، وأبو محمد بن عبد الرحمن ابن برطلة وأبو محمد ابن موسى الركيبي(المراكشي، أ. 1984 : 325- 328).

الوظائف التي تولاها: ولي قضاء رباط تازا(المراكشي، أ. 1984: 325- 328- الغرناطي،ز. 1994 : 30)، واستقضي بالجزيرة الخضراء وبسلا سنة اثنتي عشرة وستمائة،

وقيل سنة 613هـ، كما استقضي بمرسية؛ فمدحت فيها كلها سيرته، وشكرت أحواله، وعرف بالعدل وتمشية الحق والجزالة والطهارة(المراكشي، أ. 1984: 325- 328 - الغبريني، أ.1981: 192- 193).

مؤلفاته: قال المراكشي: وكان أديبا بارع النظم والنثر، نزه النفس، حسن الخلق ذا حظ صالح من الفقه وأصوله، متحققا بالنحو، متقدما في حفظ اللغات والآداب، ضابطا كتبه، محافظا عليها، جيد الخط، كتب الكثير، وأتقن تقييده، ولم يزل الناس يتنافسون في ما يوجد بخطه أو بمعاناته ويعتمدونه، وصنّف في اللغات والتاريخ والآداب وما جرى مجرى ذلك مصنفات منها:

1- كتاب الإعلام بفوائد الأحكام لعبد الحق الإشبيلي، قال الغبريني: له الأحكام الكبرى في الحديث، والأحكام الصغرى فيه.

2- شرح قصيدة عمر بن أبي ربيعة: "أمن آل نعم".

3- شروح مقصورة ابن دريد.

4- وله تاريخ سمّاه بـ"الديباجة في أخبار صنهاجة"، وهذا الكتاب غير "النبذ المحتاجة في أخبار ملوك صنهاجة" الذي ألفه أبو الحسن بن حمادو الصنهاجي الذي ولي قضاء أزمور في مدة أمير المؤمنين المستنصر، وذلك سنة 616هـ(مجهول. 2005: 2).

5- ديوان نظمه ونثره حافل، ومنه جزء سمّاه "عجالة المودع وعلالة المشيع"، وكله أو جله صدر عنه أيام كونه بمرسية، أفاد به بعض أصحابه، وسمط قصائد، وقطعا لجماعة من الشعراء ظهرت فيها إجادته، وعكف عامة عمره على استفادة العلم وإفادته(المراكشي، أ. 1984: 323- 325، 509- 510- الغبريني، أ.1981: 193- 194).

وفاته: توفي بمراكش سنة ثمان وعشرين وستمائة، وقيل سنة تسع وعشرين وستمائة، وقال ابن فرتون في عشر الأربعين وستمائة، ينيف على الثمانين رحمه الله (الغبريني، أ.1981: 194، 218- ابن الأبار،ق. 1995: 166- المراكشي، أ. 1984: 1- 8 مجهول. 2005: 1- 8).

4- ميمون بن أحمد بن محمد القيسي: من قلعة بني حماد من نظر بجاية، وسكن قرطبة إلى أن تغلب العدو عليها فاستوطن مراكش.

كان يحفظ موطأ مالك عن ظهر قلب، ويعلم الكتاب العزيز بالبلدين المذكورين، أي قرطبة ومراكش، وكانت وفاته بهذه المدينة الأخيرة سنة 635هـ(الغبريني، أ.1981: 194- ابن الأبار،ق. 1995: 166- المراكشي، أ. 1984: 510- العرناطي،ز. 1994: 77).

5- علي بن طاهر بن محشوة من أهل قلعة بني حماد من نظر بجاية، وهو خال أبي عبد الله بن الرمامة القاضي، يكنى أبا الحسن.

شيوخه: روى عن أبي بكر غالب بن عطية، وأبي بكر بن سابق، وأبي محمد التامغلي.

تلامذته: روى عنه ابن أخته القاضي أبو عبد الله المذكور.

ذكره الشيخ أبو عبد الله بن عبد الملك المراكشي في الذيل في الغرباء، ولم يذكر أنه دخل الأندلس، ومع ذلك فإننا لا نستبعد دخوله إلى العدوة الأندلسية بالنظر إلى الأمانة العلمية التي يتميز بها صاحب أكبر وأبرز موسوعة علمية في المغرب الإسلامي(الغرناطي،ز. 1994: 155).

خاتمة: من خلال هذه المحاضرة المتواضعة يتجلى لنا بوضوح إسهام جملة من العلماء القلعيين في ازدهار الحركة العلمية بالعدوة الأندلسية، وقد لاحظنا أن جل هؤلاء العلماء عاصروا دولتي المرابطين والموحدين مما يعني أن انتقالهم إلى الأندلس فضلا على انتقالهم إلى بقية المراكز العلمية الأخرى كان نتيجة فقدان موطنهم الأصلي لتلك المكانة العلمية المميزة التي ميزتها كعاصمة لمملكة بني حماد، ولكن التأثير السلبي لتواجد القبائل العربية بضواحيها وانتقال ملوك بني حماد إلى بجاية جعلهم يهجرونها إما للذهاب إلى العاصمة الجديدة كما فعل الكثيرون أو للانتقال إلى مراكز علمية أخرى تمكنهم من العيش الآمن والاستزادة من العلم أو تعليمه لغيرهم.

قائمة المصادر و المراجع:

- ابن الأبار، القضاعي. (1415هـ- 1995م). التكملة لكتاب الصلة. ج1. تحقيق عبد السلام الهرّاس. بيروت. دار الفكر.
- ابن الأبار، القضاعي.(1387هـ- 1967م). المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي. القاهرة. دار الكتاب العربي.
- ابن خلدون، عبد الرحمان.(د.ت). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. عمان. بيت الأفكار الدولية.
- صاعد، أبو القاسم الأندلسي.(1998). طبقات الأمم. تحقيق وتعليق حسين مؤنس. القاهرة - دار المعارف.
- الغبريني، أبو العباس. (1981م). عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. تحقيق رابح بونار. الجزائر. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- الغرناطي، ابن الزبير أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي العصمي. (1414هـ- 1994م). كتاب صلة الصلة. تحقيق عبد السلام الهرّاس والشيخ سعيد أعراب. الرباط. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- مجهول. (2005م). مفاخر البربر. دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية. الرباط. دار أبي رقراق للنشر والتوزيع.
- المراكشي، أبو عبد الله بن عبد الملك. (1984م). الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة. تحقيق محمد بن شريفة. الرباط. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.
- نويهض، عادل. (1403هـ- 1983م). معجم أعلام الجزائر. ط3. بيروت. مؤسسة نويهض الثقافية.

قراءة في أوقاف مدارس وزوايا تلمسان الزيانية

د/ عبيد بوداود،

قسم التاريخ، المركز الجامعي معسكر.

إن الوقف نظام إسلامي عريق، عرفته المجتمعات الإسلامية منذ فترة مبكرة من تاريخها، وظل هذا النظام أي الوقف في حالة توسع مستمر إلى أن تقلص حجمه مع موجة الاستعمار الأوروبي الحديث، الذي انقض على العالم الإسلامي مع مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وعمل على مصادرة جل ممتلكات الوقف، وتعطيل مختلف مؤسساته الخيرية تحت ذرائع مختلفة.

شكل الوقف مؤسسة اجتماعية في غاية الأهمية، دأبت على تقديم خدمات جليلة للمجتمع، سواء في مجال الرعاية الصحية أو التعليمية أو إسعاف الفقراء والمساكين والغرباء أو الاهتمام بالمنشآت الدينية، أو فداء الأسرى؛ كما كان له الدور البارز في الحياة الاقتصادية الزراعية منها والحرفية.

كان هذا بفضل إقبال عدد كبير من شرائح المجتمع لاسيما من المياسير، وسلاطين الدول وأمرائها على وقف أجزاء من ثرواتهم خدمة لمصلحة من مصالح المسلمين، ولقد تنوعت هذه الثروات المحبسة بين العقارات والرباع، بل شملت حتى الثروات المنقولة كالعبيد والحيوانات وغلال الأشجار والأسلحة وغيرها.

إن الدول الإسلامية - التي فقدت قطاعا واسعا من ممتلكاتها الوقفية سواء بسبب انتهاكات الاستعمار لقوانين الوقف، ووضع يده على الكثير منها، أو بسبب تجاوزات حصلت على المستوى المحلي وأدت إلى تعطيل نشاط ودور تلك الممتلكات سواء بالاعتداء عليها وتغيير صفتها القانونية أو إهمالها- تعمل اليوم على إحياء تلك الأوقاف، وتفعيل دورها من جديد، بعدما أدركت أهمية ودور مؤسسة الأوقاف لاسيما في الحياة الاجتماعية، ومساعدتها لتلك الدول في القيام بأعباء الصحة والتعليم والاعتناء بالفقراء والمساكين والمسنين، هذه الأعباء التي ازداد حجم نفقاتها المالية. ولقد استمدت هذه الدول اهتمامها بنظام الوقف الإسلامي من خلال تاريخ ذلك الوقف وما قدمه من خدمات للمجتمعات الإسلامية، وكذلك من خلال ما تقوم به المؤسسات الخيرية في المجتمعات غير الإسلامية في إطار ما يعرف بتفعيل دور المجتمع المدني ومؤسساته المختلفة.

لم يكن سلاطين الدولة الزيانية العبد – الوادية بالأقل شأنا عن نظرائهم من بني مرين، في الإقبال على الوقف والتشجيع عليه، لا سيما مع السلاطين الكبار، فالأحداث المبثوثة في مختلف المصادر تؤرخ لمختلف المبرّات الوقفية التي بادر بها أولئك السلاطين.

فأثناء عرض يحيى بن خلدون لأحداث ما بعد سنة 668هـ (1269م)، يشير إلى بناء السلطان يغمراسن بن زيان (633- 681هـ/1235- 1282م) لصومعتي الجامعين الأعظمين في كل من تاجررت وأجادير، المدينتان اللتان سوف تتألف منهما تلمسان المدينة(العربي، إ. 1983 : 150) . ويضيف:« ولقد استؤذن في كتابة اسمه بهما فقال بالزناتية "يسنت ربي" أي عرفه الله، علوّ همّة، وحسن ظن بالخالق، وإعراضا عن التفاخر الدنيوي»(ابن خلدون، ي. 1980 : 207).

وإذا صحت هذه الرواية، فإن أعمال الوقف، تكون قد بدأت مع أول سلاطين الدولة الزيانية، وإن ما أجاب به يغمراسن على الذي طلب منه كتابة اسمه على الصومعتين، ينهض دليلا على ورع هذا السلطان وتقواه.

وعلى عهد خليفته السلطان أبي سعيد بن يغمراسن المشهور بأبي سعيد عثمان الأول (681- 703هـ/1282- 1303م)، وبالتحديد في سنة 696 هـ/1296م، شرع« في بناء الجامع المقابل لباب البنود»(ابن خلدون، ي. 1980 : 209).

والظاهر أن المسجد المعني، هو مسجد أبي الحسن حيث ورد في رخامة التحبيس حسبما أشار بذلك بروسلار، أنه بني للأمير أبي عامر إبراهيم ابن السلطان أبي يحيى يغمراسن بن زيان، في عهد أخيه عثمان الأول، تخليدا لروحه بعد وفاته وصدقة عليه، ولقد عددت الأملاك المحبسة على هذا المسجد.

ولأهمية هذه الوثيقة الحبسية، ارتأينا إثباتها في المتن، حيث جاء فيها:« بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما. بني هذا المسجد للأمير أبي عامر إبراهيم ابن السلطان أبي يحيى يغمراسن بن زيان في سنة ستة وتسعين وستمائة من بعد وفاته رحمه الله. وحبس لهذا المسجد عشرون حانوتا، منها بحائط قبلته أربعة عشر، وأمامها ستة، أبوابها تنظر للجوف، ومصرية بغربي المسجد على باب الدرب، وداران اثنتان بغربيه، الواحدة لسكنى إمامه، والثانية لسكنى المؤذن القيم بخدمته وآذانه، تحبيسا تاما مؤبدا احتسابا لوجه الله العظيم، ورجاء ثوابه الجسيم لا إله إلا هو الغفور الرحيم»(Brousslard, CH. 1859: 162-163).

وهذا الوقف - المسجد، هو الأول من نوعه في الدولة الزيانية، حيث يبنى مسجد ليكون ثوابه على أمير كان قد توفي، ونحن لا نعلم على وجه الدقة من أنفق الأموال على مشروع بنائه؟ هل هي أموال كانت للأمير المتوفي، وأوصى ببناء هذا المسجد؟ أم أموال صرفها أخوه السلطان أبو سعيد عثمان الأول؟

وفي عهد السلطان أبي حمو موسى الأول (707- 718هـ/1307- 1318م)، وبعد تخلصه من حصار السلطان المريني يوسف بن يعقوب، وبسط سلطانه على المغرب الأوسط، ورد عليه عالمان جليلان، طبقت شهرتهما كل بلاد المغرب الإسلامي، وهما من بلدة برشك، كانت لهما رحلة إلى المشرق، ثم عادا ليستقرا بتلمسان، وهما المعروفان بابني الإمام: أبو زيد عبد الرحمن (ت 743هـ/1342م)، وأبو موسى عيسى (ت 749هـ/1348م)(ابن مريم، م. 1986 : 126) . ولقد احتفى بهما أبو حمو موسى الأول، وبنى لهما مدرسة حملت اسميهما تقع داخل باب كشوطة، ولقد كانا لهما الأثر الطيب في نشر العلم، وتكوين عدد من الطلبة حملة العلم في مختلف فنونه.(ابن خلدون، ي. 1980 : 130).

استمر هذان العالمان بتلمسان إلى أن سقطت في يد السلطان المريني أبي الحسن سنة 737 هـ/1336م، أي أنهما خدما على عهدي السلطانين أبي حمو موسى الأول، وأبي تاشفين عبد الرحمن الأول (718- 737 هـ/1318- 1336م).

وورد عند ابن خلدون، أن المدرسة التي ابتناها أبو حمو موسى الأول لابني الإمام، تقع بناحية المطمر من تلمسان، ويضيف:« وابتنى لهما دارين عن جانبيها، وجعل لهما التدريس فيها في إيوانين معدّين لذلك. واختصهما بالفتيا والشورى، وكانت لهما في دولته قدم عالية».(ابن خلدون، ع. 1992 : 118)

ويحكى أن السلطان أبا تاشفين عبد الرحمن الأول، أنه كان مولعا ببناء القصور والدور، واستجلب آلاف النصارى لتحقيق مشاريعه العمرانية. (التنسي، م. 1985 : 140) ومن بين تلك المشاريع المهمة، المدرسة التي بناها بإزاء الجامع العظيم، والتي جاء في وصفها: « ... وحسن ذلك كله ببنائه المدرسة الجليلة العديمة النظير... ما ترك شيئا مما اختصت به قصوره المشيّدة، إلاّ وشيّد مثله بها...».(التنسي، م. 1985 : 141).

وقدم للتدريس بهذه المدرسة الفقيه أبا عبد الله السلاوي (ق 737هـ/1336م)، ولقد تخرج على يديه علماء جلة من أبرزهم أبي عبد الله محمد المقري.(ابن خلدون، ع. 1992 : 478).

وكان أبو حمو موسى الثاني (760- 791هـ/ 1358- 1388م) أوسع سلاطين الدولة الزيانية ملكا وجاها، وهو الذي بعث الدولة الزيانية من جديد بعد فترة الاستيلاء المريني (753- 760هـ/1352- 1358م) على عهد أبي عنان فارس؛ فحينما اعتلى سدة الملك في أول ربيع الأول 760هـ، شرع في ترتيب أمور دولته، وإحصاء ممتلكاتها، وتعفف من استعمال أموال الأوقاف رغم الحاجة الماسة إلى ذلك:«... وفتح بين يديه الكريمتين، أعلى

الله مقامه، صندوق الأوقاف المنوعة مفعما ذهبا وفضة، فلم تغره صفراؤه ولا بيضاؤه شنشنة نعرفها من أحزم، وسنة علوية عليه».(ابن خلدون، ي. 1910 : 37)

يبين هذا النص أن مقدار الأوقاف كان كبيرا لدرجة تجمع أموال ضخمة في الصندوق المعد لذلك "صندوق الأوقاف"، وأن هذه الأموال كانت مصانة؛ فرغم الظروف السياسية والعسكرية المتوترة، إلاّ أنه لم يتم الاعتداء عليها، وحتى السلطان الجديد وهو في أمس الحاجة إلى الأموال، لم يجرؤ على استعمالها في غير ما وقفت عليه.

وفي أوائل شعبان 763هـ/1361م، توفي والد السلطان أبي حمو موسى الثاني، المولى أبو يعقوب بمدينة الجزائر، وقد عرف هذا الرجل بالزهد والعبادة، فأمر السلطان بنقل جثمانه إلى مدينة تلمسان، ودفنه برياض كانت بباب إيلان، ثم نقل رفات أخويه السلطانين أبي سعيد وأبي ثابت - اللذين حكما تلمسان في آن واحد ما بين 749-753هـ/1348- 1352م ليدفنا مجددا بهذا الموضع.(ابن خلدون، ي. 1910 : 104).

وفي هذه السنة أي 763هـ، شرع السلطان أبو حمو موسى الثاني، في بناء مدرسة وزاوية على ضريح والده وعميه المذكورين، وخصص لها الأوقاف الجليلة، والجرايات من العقار المنوع، وأنفق فيها أموالا كثيرة، وأحاطها برعايته، من إحضار أحسن المغارس، وإعلاء البنايات وتوسعتها، واستجلاب المياه إليها. وبعد سنتين انتهت بها الأشغال، وشرع في التدريس بها يوم5 صفر سنة 765هـ/1363م.(ابن خلدون، ي. 1910 : 104، 136).

هناك اختلاف في الآراء، يستشف من النصوص التي وردت إلينا حول موقع دفن المولى أبي يعقوب وأخويه أبي سعيد وأبي ثابت، فعند يحيى بن خلدون، فإن موضع الدفن هو في باب إيلان.(ابن خلدون، ي. 1910 : 104). لكن التنسي يذكر أنه لما تمت المدرسة السابقة الذكر، « نقلوا ثلاثتهم إليها». (التنسي، م. 1985 : 180) أو أن يحيى بن خلدون أغفل حادثة نقل رفات الإخوة الثلاثة من باب محصلة حاصل.

يورد شارل بروسلار نص تحبيس السلطان أبي حمو موسى الثاني المذكور، تحت اسم مسجد أولاد الإمام، فماذا يعني هذا؟ هل يعني أن المدرسة والزاوية المذكورة أصبحت تحمل هذا الاسم فيما بعد؟

ولأهمية نص التحبيس حري بنا أن نورده كاملا :« أمير المسلمين المتوكل على رب العالمين أبو حمو ابن مولانا الأمير أبي يعقوب ابن الأمير أبي زيد ابن مولانا الأمير أبي زكريا ابن مولانا أمير المسلمين أبي يحيى يغمراسن بن زيان، وصل الله مفاخره، وخلّد آثاره الكريمة، ومآثره على هذه الزاوية المباركة المقامة على ضريح والد المذكور برّد الله ضريحه، فمن ذلك ما بداخل تلمسان المحروسة، جميع الطاحونة الملاصقة للزاوية،

والثلاثون حانوتا المعروفة بالصاغة القديمة، والكوشة التي بمنشر الجلد، وحمام الطبول، وفرن مقسَمْ ألْما، وفندق العالية. وبخارج البلاد المذكور جميع الرّحا السفلى بقلعة بني معلى، والنصف شايعا في روض المنية الكائنة بالرميل، وزيتون تيفدا، وأرض الزيتون المذكور، ثم معصرته ورحاها، وجميع المحبس. ملكه وشهرة الجميع تغني على التحديد تحبيسا تاما مطلقا عاما، ووقفا ثابتا أبديا ليصرف ما يستفاد من الحبس المذكور على معلمين العلم وطالبيه وإمام ومؤذن. عام ثلاثة وستين وسبع مائة... عام خمسة وستين». (Brousslard,CH 1858: 169-170).

نلاحظ أن هذه الأوقاف كانت متنوعة بين رباع: حوانيت، كوشة، طاحونة، رحا، حمام، فرن، فندق؛ وهي التي تقع داخل مدينة تلمسان، وبين أراض زراعية وأشجار زيتون، ومعصرة ورحاها، خارج مدينة تلمسان، مما يضمن دخلا كبيرا لهذه الزاوية.

والظاهر أن هذه الوثيقة الحبسية قد كتبت سنة 763هـ/1361م، سنة الشروع في بناء الزاوية، وجددت سنة 765هـ/1363م، وهي سنة الانتهاء من البناء. (التنسي، م. 1985 : 180) مما يجعلنا نستنتج، أن مشروع البناء استفاد من هذه الأملاك المحبسة، بالإضافة إلى ما رصده السلطان من جرايات أخرى. أما بعد الفراغ من المشروع، فإن المستفيدين حددتهم الوثيقة الحبسية في المعلمين والطلبة بالإضافة إلى الإمام والمؤذن. ومما يلفت الانتباه، أن هذه الوثيقة لم تحدد مقدار استفادة كل طرف من الأطراف المذكورة، اللهم إلا إذا كانت هناك وثيقة أخرى، لم نتمكن من الإطلاع عليها، أو أن عادة شائعة وتقليدا جاريا، كان يتبع في هذه المسألة، لأن كتب النوازل كما هو معلوم أثارت الكثير من القضايا المتعلقة بأحقية ونسبة استفادة كل طرف معني من ريع الأحباس.

واستدعى السلطان أبو حمو موسى الثاني، الفقيه أبا عبد الله محمد الشريف التلمساني (ت771 هـ/1369م) من فاس للتدريس بالزاوية والمدرسة التي أنجزها، وشرع في الإقراء بها يوم5 صفر 765هـ/1363م كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وكان هذا العالم حظي عند السلطان أبي حمو، حيث اغتبط بمقدمه عليه، وأصهر له في ابنته، حيث زوجها إياه، وظل هذا العالم بتلمسان رفيع القدر إلى أن هلك. (ابن مريم، م. 1986 : 165- 166).

أصبح لطلبة العلم في عهد هذا العالم مكانة متميزة، لمكانته وحظوته، وإجزال السلطان بالعطايا لهم، والاهتمام بشؤونهم: « وكان الطلبة في أيامه أعز الناس وأكثرهم عددا وأوسعهم رزقا وانتفاعا، فكثر العلم في عهده وانتشر، وأقبل الناس عليه، واستعانوا بحسن إلقائه، وحلاوة فيضه، وسهولته، فيرقى به الطالب في أسرع وقت مع

بشاشة وشفقة، لا يؤثر عن الطلبة غيرهم، ولا يقرّب أحدا دونهم، يدعوهم للحق ويحملهم على الصدق، ويبث لهم الحقائق وينزههم عن الخلائق، يرتب كل واحد في منزله، ويحمل كلامهم على أحسن وجوهه، ..ويترك كل أحد وما يميل إليه من العلوم، ويرى الكل من أبواب السعادة، ويقول من رزق في باب فليلازمه مع كرم أخلاق وعلو سجية وشيمة ..وربما أطعم الطلبة أطيب الأطعمة التي لا يقدرون عليها، وبيته مجتمع العلماء والصلحاء ...». (ابن مريم، م. 1986 : 169- 170).

وحينما توفي هذا العالم الجليل، نصب السلطان ابنه عبد الله في مكانه، ومنحه إدارة المدرسة والتدريس بها على عادة والده. (ابن مريم، م. 1986 : 177).

وما كان للطلبة، أن يتبوءوا هذه المكانة، لولا اتساع الأوقاف المخصصة للمدارس والزوايا المنتمين إليها، وحرص سلاطين الدولة الزيانية، والسلطان أبي حمو موسى الثاني تحديدا، على الاعتناء بالعلم وأهله، علما أن هذا السلطان قد جمع بين الملك والعلم، فهو الآخر كان عالما وشاعرا ومؤلفا في السياسة، وهو صاحب كتاب "واسطة السلوك في سياسة الملوك".

تراجعت وضعية الطلبة كثيرا في مطلع القرن العاشر الهجري (ق 16م)، حسبما يذكر الحسن الوزان:« والطلبة أفقر الناس لأنهم يعيشون عيشة بائسة في مدارسهم، لكن عندما يرتقون إلى درجة فقهاء، يعين كل واحد منهم أستاذا أو عدلا أو إماما».(ليون الإفريقي، ح. 1983 : ج2. 21).

يبدو أن ثمة تناقض وقع فيه الرحالة الحسن الوزان، حيث يذكر في ذات الموضوع، أنه يوجد بمدينة تلمسان عدد من المساجد الجميلة، وخمس مدارس حسنة البناء، «وكثير من الطلبة والأساتذة في مختلف المواد، سواء في الشريعة أو العلوم الطبية، وتتكفل المدارس الخمس بمعاشهم بكيفية منتظمة».(ليون الإفريقي، ح. 1983 : ج2 . 19- 21).

كما دأب ملوك بني مرين على اختطاط المصاحف وتحبيسها، وحبس الخزانات والكتب، سار على نهجهم بعض سلاطين الدولة الزيانية، ومن بينهم السلطان أبي زيان محمد الثاني(796- 801هـ/1393- 1398م)، الذي نسخ عدة كتب وحبسها :«...نسخ رضي الله عنه بيده الكريمة نسخا من القرآن وحبسها، ونسخة من "صحيح البخاري" ونسخا من " الشفاء" لأبي الفضل عياض حبسها كلها بخزانته التي بمقدم الجامع الأعظم من تلمسان المحروسة، التي هي من مآثره الشريفة المخلدة من ذكره الجميل ما سرت به الركبان، كما أوقف عليها من الأوقاف الموجبة للوصف بجميل الأوصاف،

وصنّف كتابا نحا فيه منحى التصوف سماه "كتاب الإشارة في حكم العقل بين النفس المطمئنة والنفس الأمّارة" ».(التنسي، م. 1985 : 211).

وبالإضافة إلى القرآن الكريم، احتلت بعض الكتب منزلة هامة في بلاد المغرب الإسلامي، بدليل تكرار الإشارة إلى وقفها مثل صحيح البخاري، وكتاب الشفا للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت 544هـ/1149م). (ابن قنفد، أ. 1982 : 280).

تردد ذكر اسم هذا السلطان أعني أبا زيان محمد الثاني، في نازلة على الفقيه القاضي أبي عثمان سعيد بن محمد العقباني (720- 811هـ/1320- 1408م) (التنبكتي، أ. دون تاريخ: 125- 126) تتضمن تحبيس هذا السلطان على مسجد، وكان للمسجد وفر من أحباس عديدة، فهل يجوز صرف الأحباس في بعضها البعض؟ فأجاز ذلك إن كان المحبسون من الملوك خدمة للمصلحة العامة.(الونشريسي، أ. 1981 : ج7، 237).

وطرحت مسألة وقف السلاطين للممتلكات التي أصبحت بالتعبير المعاصر تحمل اسم الممتلكات العمومية جدلا كبيرا بين الفقهاء، مثل أراضي الفيء وغيرها. (بن رجب، ع. دون تاريخ: 112). كما شكّلت العلاقة بين السلاطين وممتلكات الوقف (قضية السلف والاعتداء عليها) قضية أخرى تناولها العديد من الفقهاء في فتاويهم.

وكان للسلطان أبي العباس أحمد العاقل (834- 866هـ/1430- 1461م) دورا في إحياء الممتلكات الوقفية، وتفعيل دورها، بعدما أصابها التراجع، وهذا ما يظهر من الفقرة الآتية: «وكانت له عناية عظيمة بالولي الزاهد، القطب الغوث، شيخ الزهاد، وقدوة العباد، السيد أبو علي الحسن بن مخلوف (ت 857هـ/1453م).فكان يكثر من زيارته، ويقتبس من إشارته، ومدار أكثر أموره عليه، وبنى بزاويته المدرسة الجديدة، وأوقف عليها أوقافا جليلة ووجد كثيرا من ربع الأحباس قد دثر، والوظائف التي بها انقطعت فأحي رسمها، وجدد ما دثر، وأجرى الوظائف على أزيد مما كانت عليه قبل، فحمد في ذلك سعيه، وبقي له فيه ذكر حسن».(التنسي، م. 1985 : 248- 249).

وفي مطلع القرن العاشر الهجري، يبادر السلطان أبو عبد الله محمد الثابتي (902- 909هـ/1496- 1503م) على استغلال ما تجمع لديه من أموال أوقاف الولي أبي مدين شعيب، واشترى بها أراض جديدة، عزّز بها الممتلكات الوقفية لهذه المنشأة. ولقد تمت هذه المبادرة على مرحلتين واحدة سنة 904هـ/1498م، وأخرى سنة 906هـ/1500م.(Brosslard,CH.1859: 417-418)

ويعود إنشاء مسجد أبي مدين إلى سنة 739هـ/1338م من قبل السلطان المريني أبي الحسن بعد سنتين من استيلائه على تلمسان. .(Brosslard,CH.1859: 403).

يظهر أن مداخيل أوقاف مسجد ومدرسة أبي مدين، كانت ضخمة، لدرجة أنه كان يفضل من نفقتها أموال، استغلت في هاتين المناسبتين لتعزيز ممتلكاتها بشراء أراض أخرى. ولا ننس أن للولي أبي مدين الغوث مكانة خاصة عند سلاطين المغرب الإسلامي وعامة سكانه، حيث كانت ترد عليه الزيارات والصدقات من مختلف المناطق.

وآخر ما نشير إليه من أحباس سلاطين المغرب الأوسط، أحباس مسجد سيدي ابن زكري، ويظهر أن هذا المسجد أسس خلال القرن التاسع الهجري (ق 15م). وكان يتوفر على عدة أحباس، وهو يقع داخل مدينة تلمسان(صاري، ج.1985 : 92). ولقد عثر شارل بروسلار على وثيقة أحباس داخل هذا المسجد الصغير، مؤرخة في سنة1154 هـ/1741م، وتتضمن جردا مفصلا بأحباسه.(صاري، ج.1985 : 94). ويظهر أن هذه الوثيقة الحبسية هي تعزيز للأحباس السابقة وإعادة كتابتها كما جرت العادة في الحوليات الحبسية.

وانطلاقا مما أشرنا إليه سابقا، يبدو أن نظام الأوقاف، كان له الدور الرائد في النهضة العمرانية والثقافية التي عرفها المغرب الأوسط خاصة مع السلاطين الكبار :« والمؤسسات التي تشيدها الدولة العبد - الوادية كذلك تتطلب مصاريف مالية، كبناء القصور والمصانع والمساجد والمدارس وجلب المياه وغيره. وهذا كله قامت به الدولة عبر العصور، حيث شجع مؤسس الدولة سياسة العمران منذ اعتلائه عرش تلمسان، وتبعه في ذلك النهج أبناؤه وأحفاده خاصة أبو حمو موسى الأول،

وأبو تاشفين الأول، وأبو حمو موسى الثاني، ويدخل ضمن هذا الإطار الأخير نظام الأوقاف حيث كان السلاطين يشيدون المساجد والمدارس، ثم يخصصون لها المزارع وغيرها وقفا عليها، لكي تدر على تلك المنشآت بالأموال لضمان استمرار تسييرها...».(الدراجي، ب: دون تاريخ: 226).

إن سلاطين الدولة الزيانية ساهموا في توسيع الممتلكات الوقفية، وعينوا الكثير منها لتسهيل تسيير العديد من المنشآت التي كانت تتكفل بتقديم خدمات مختلفة للرعية، وتمكنوا بذلك من كسب ود تلك الرعية.

إن ما ميز الأوقاف في بلاد المغرب الإسلامي خلال الثلث الأخير من العصر الوسيط، هو إقبال عدد كبير من سلاطين دول المغرب الإسلامي على التحبيس، وبحجم ملفت للانتباه، لا يمكن أن تتم معه أية مقارنة مع المراحل التاريخية السابقة.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن مريم التلمساني، محمد.(1986). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- ابن قنفد القسنطيني، أحمد.(1982). الوفيات. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمان.(دون تاريخ). الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ابن خلدون، يحيى.(1980). بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ، ج1. الجزائر: المكتبة الوطنية.
- ابن خلدون، يحيى.(1910). بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ،م2. الجزائر: مطبعة فونطانة.
- ابن خلدون، عبد الرحمان.(1992). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: دار الكتب العلمية. - الدراجي، بوزيان.(1993). نظم الحكم في دولة بني عبد الواد الزيانية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- الوزان الفاسي، الحسن.(1983). وصف إفريقيا. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الونشريسي، أحمد.(1981). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- صاري، الجيلالي.(1985)." أضواء على حياة وتراث أبي العباس أحمد بن محمد زكري التلمساني". مجلة الثقافة، العدد 90، ص ص 87- 96.
- التنسي، محمد.(1985). تاريخ بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- التنبكتي، أحمد.(دون تاريخ). نيل الابتهاج بتطريز الديباج. بيروت: دار الكتب العلمية.

-Brousslard ,CH.(1858). « Mosquée Oulad El Imam». *Revue Africaine* , N13 , pp167-172.

-Brousslard ,CH.(1859). « Les Inscriptions Arabe De Tlemcen-3Mosqueé Abou L-Hacen, Ou Bel-Hacen » *Revue Africaine* , N15 , pp161-172.

-Brousslard ,CH.(1859). « Les inscriptions arabe de tlamcen9 mosquée et medersa de sidi-boumedin » *Revue Africaine* , N18 , pp401-419.

ألقاب الصوفية في العصر المملوكي

"الجزء الثاني والأخير"

د. سعود محمد العصفور

قسم التاريخ- كلية الآداب- جامعة الكويت

...../

وفي المكاتبات السلطانية الملكية إلى شيخ الشيخ يسبق ذلك عادة لفظ " مولانا "، فيقال: " مولانا شيخ الشيوخ " (القلقشندي. 1963: 8 / 172)، كما تذكر بعض الجمل المشتملة على الدعاء الجميل لأولئك المشايخ، فيقال: " ببقاء مولانا شيخ الشيوخ " (القلقشندي. 1963: 8 /175)، و" أعاد الله من بركاته " (القلقشندي. 1963: 8 /189).

شيخ شيوخ الإسلام: خص حسن الباشا هذا اللقب بالعلماء دون غيرهم، لكن القلقشندي أثبته أيضاً لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وذكر أنه يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (القلقشندي. 1963: 6 /57، 163).

شيخ شيوخ العارفين: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، ومرادهم بالعارفين: العارفون بالله تعالى (القلقشندي. 1963: 6 /57، 112، 147؛ الباشا، ح. 1978: 366)

شيخ الطريق: من ألقاب مشايخ الصوفية، والطريق المقصود هنا هو الطريق إلى الله تعالى وفق تعاليم الطريقة التي يسلكها الشيخ، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ أحمد ابن سليمان الزاهد، الإمام، العالم، العامل، الرباني، شيخ الطريق، المتوفى سنة 820 هـ / 1417 م (الشعراني. 1988: 2 / 81- 83).

شيخ الطريقين وإمام الفريقين: أطلق هذا اللقب على الشيخ الشاذلي الكبير تاج الدين أحمد ابن محمد بن عبدالكريم، الشهير بابن عطاء الإسكندري، صاحب كتاب الحكم العطائية، المتوفى سنة 709 هـ / 1309 م، وسمي كذلك لأنه أخذ التصوف عن شيخه الشاذلي، وعن أبي العباس المرسي، فقد صحب أبي العباس المرسي صاحب الشاذلي وصنف كتاباً في مناقبه ومناقب شيخه الشاذلي بعنوان " لطائف المنن في مناقب المرسي وأبي الحسن " (ابن حجر العسقلاني. د.ت: 1 / 273؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 19 – 20؛ (Brockelmann.1913: II/386 – 387).

شيخ الفقراء: أطلق هذا اللقب على الشيخ الزاهد العابد الصوفي مسلم البرقي البدوي، المتوفى سنة 673 هـ / 1274 م (العيني.1988: 2 / 163؛ ابن كثير. 1979: 13 / 268). كما أطلق هذا اللقب على الشيخ العابد الناسك الصوفي أبي عبد الله محمد

بن أبي الزهر الغسولي، صاحب الزاوية، وله من المريدين العدد الجم (ابن طولون. 1980: ق 1 / 290).

الشيخي: نسبة إلى لقب الشيخ للمبالغة (القلقشندي. 1963: 6 /17)، وهو لقب يلي مرتبة العالي أو السامي، فإذا كتب للصوفية وأهل الصلاح به (القلقشندي. 1963: 6 /116)، ويستخدم في المكاتبات السلطانية من مراتب: المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، والمجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 /163). كما يستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مراتب: المقر الشريف، والجناب الشريف، والجناب الكريم، والجناب العالي، والمجلس العالي، والمجلس السامي (القلقشندي. 1963: 6 /161، 162، 163، 164).

صاحب الأسرار العرفانية: من ألقاب مشايخ الصوفية، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد الدسوقي الهاشمي، الشافعي، القرشي، صاحب الأسرار العرفانية، الذي ينحو منحى ابن الفارض في وحدة الوجود، وكثر مريدوه الذين اعتقدوا بطريقته، توفي سنة 676 هـ / 1277 م (الشعراني. 1988: 1 / 165 – 183؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 350 – 351؛ ابن حجي الحسباني. 9458: 79).

صاحب حال: ينعت بذلك من أوغل في التصوف، وعرف طرقه وأساليبه. ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الزاهد الكبير أبو بكر بن قوام بن علي بن قوام البالسي (ت 658 هـ / 1259 م)، ذكر أنه كان صاحب حال (ابن طولون. 1980: ق 1 / 292؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 295 – 296؛ النعيمي. 456: 27)، كما كان الشيخ عبدالله كتيلة بن أبي الحربي، الفقير الصوفي الحنبلي، الدمشقي، صاحب أحوال، توفي سنة 681 هـ / 1282 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 373). وكذا الشيخ أبو الرجال بن مري المنيني، القدوة، بركة الوقت، كان صاحب حال، وكان له عشرة أولاد ذكور فكنى بأبي الرجال، توفي سنة 694 هـ / 1294 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 428). و كان الشيخ رسلان الدمشقي (ت 699 هـ / 1299 م) من أكابر مشايخ الصوفية بالشام، وصاحب أحوال معروفة (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 448). أما الشيخ علي بن عبد الله الطواشي اليمني الصوفي الكبير العارف الشهير فقد كانت له الأحوال السنية والمقامات العلية، ودرس بالمجاهدية في دمشق، توفي سنة 741 هـ / 1340 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 130).

وربما قيل: " صاحب الأحوال الخارقة "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شمس الدين الحنفي، المتوفى سنة 847 هـ / 1443 م، فقد كان من أجلاء مشايخ مصر، صاحب الأحوال الخارقة (الشعراني. 1988: 2 / 88 – 101). أو قيل: " صاحب أحوال وكرامات " كقول ابن شاكر الكتبي عن أبي بكر بن قوام البالسي المتقدم: " وافر النصيب من العلم والعمل، صاحب أحوال وكرامات " (ابن شاكر الكتبي. 1973: 1 / 224).

وربما جاء ذكر المعرفة بالأحوال بصيغ أخرى مثل: " من أرباب الأحوال "، أو كعطف عليها مثل: " من أرباب الأحوال والمكاشفات "، مثل ما جاء في ترجمة الشيخ الصوفي الزاهد علي أبو خوذة (ت نيف و 900 هـ / 1494 م)، فقد كان من أرباب الأحوال، وكما جاء في ترجمة الشيخ الزاهد محمد الشربيني، شيخ طائفة الفقراء بالشرقية (ت قبل 920 هـ /1514 م)، الذي كان من أرباب الأحوال والمكاشفات (الشعراني. 1988: 2 / 135).

وربما قيل: " صاحب حال وتمكين "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصوفي خميس المجذوب، الصالح، صاحب الحال والتمكين بدمشق، توفي سنة 918 هـ / 1512 م (الغزي. 1977: 1 / 194).

صاحب الدوائر الكبرى في الولاية: ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصوفي الزاهد إبراهيم بن علي بن عمر الأنصاري المتبولي الأحمدي، له كتاب الوصية المتبولية (ت 880 هـ / 1475 م)، فقد كان من أصحاب الدوائر الكبرى في الولاية، ولم يكن له شيخ إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يراه كثيراً في منامه، فيخبر بذلك أمه فتقول: ياولدي إنما الرجل من يجتمع به في اليقظة، فلما صار يجتمع به في اليقظة ويشاوره على أموره. قالت له: الآن قد شرعت في مقام الرجولية (الشعراني. 1988: 2 / 83 – 87؛ .Brockelmann.1913: II/122). والشيخ حسين أبو علي، فقد كان من كمل العارفين وأصحاب الدوائر الكبرى، وله خوارق وكرامات، ، توفي سنة 890 هـ / 1485 م (الشعراني. 1988: 2 / 87).

صاحب الرتبة العلية: أطلق هذا اللقب على العارف بالله المحقق محمد بن محمد بن محمد، المعروف بسيدي محمد وفا، والد بني وفا، الإسكندري الأصل، المالكي المذهب، الشاذلي الطريقة، توفي سنة 765 هـ / 1363 م، فقد ذكر ولده علي عنه أنه هو صاحب الرتبة العلية (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 206؛ الشعراني. 1988: 2 / 21).

صاحب العلوم اللدنية: من ألقاب مشايخ الصوفية، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد الدسوقي الهاشمي، الشافعي، القرشي،

صاحب العلوم اللدنية، توفي سنة 676 هـ / 1277 م (الشعراني. 1988: 2 / 165، 183؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 350 - 351).

صاحب الفتح المؤنق: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب الشيخ شمس الدين الحنفي (ت 847 هـ / 1443 م)، فقد كان من أجلاء مشايخ مصر، صاحب الفتح المؤنق (الشعراني. 1988: 2 / 88، 101).

صاحب كرامات: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الزاهد الكبير أبو بكر بن قوام بن علي بن قوام البالسي (ت 658 هـ / 1259 م)، كان زاهداً عابداً، صاحب كرامات (ابن طولون. 1980: ق 1 / 292؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 295 - 296)، كما كان الشيخ عبدالله كتيلة بن أبي الحربي، الفقير الصوفي الحنبلي، بقية شيوخ العراق، الدمشقي، صاحب كرامات، توفي سنة 681 هـ / 1282 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 373).

ووقد يرد بصيغة: " صاحب الكرامات الظاهرة"، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شمس الدين الحنفي (ت 847 هـ / 1443 م)، فقد كان من أجلاء مشايخ مصر، وسادات العارفين، صاحب الكرامات (الشعراني. 1988: 2 / 88، 101).

صاحب كشف: ينعت بذلك من أوغل في التصوف، وعرف طرقه وأساليبه، وسوف يرد تعريف الكشف في معرض حديثنا عن لقب المكاشف. ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الزاهد الكبير أبو بكر بن قوام بن علي بن قوام البالسي (ت 658 هـ / 1259 م)، ذكر أنه كان زاهداً عابداً، صاحب كشف (ابن طولون. 1980: ق 1 / 292؛ ابن حجي الحسباني. 9458: 45؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 295 - 296). والشيخ عبد الصمد بن الخطيب عماد الدين عبد الكريم بن القاضي جمال الدين الحرستاني الشافعي، كان صالحاً زاهداً، صاحب كشف، توفي سنة 694 هـ / 1294 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 426). والشيخ أبو الرجال بن مري المنيني، القدوة، بركة الوقت، كان صاحب كشف، توفي سنة 694 هـ / 1294 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 428). والشيخ الفقيه الزاهد جمال الدين محمد بن أحمد البصال (748 هـ / 1347 م)، فقد كان صاحب كشف (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 75؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 3 / 377؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 157).

وربما قيل: " صاحب الكشف المخرق " وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شمس الدين الحنفي (ت 847 هـ / 1443 م)، فقد كان من أجلاء مشايخ مصر، وسادات العارفين، وصاحب كشف مخرق (الشعراني. 1988: 2 / 88، 101). أو قيل: " صاحب الكشف التام "، كما جاء في

ترجمة الشيخ الصوفي الزاهد محيسن البرلسي، فقد كان من أصحاب الكشف التام (الشعراني. 1988: 2 / 143).

وقد يرد أيضاً بصيغة " صاحب مكاشفات "، فقد كان الشيخ رسلان الدمشقي (ت 699هـ/ 1299 م) من أكابر مشايخ الصوفية بالشام، وصاحب مكاشفات مشهورة (ابن حجي الحسباني. 9458: 84؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 448). و الشيخ علاء الدين أحمد بن عبد المؤمن السبكي، ثم النووي، الإمام، الرباني، فقد كان رجلاً صالحاً، صاحب مكاشفات، توفي سنة 749 هـ / 1348 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 75؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 158). والشيخ يحيى الصنافيري صاحب المكاشفات الجمة، كان عالماً تقصده الناس بالزيارات من سائر الأقطار، توفي سنة 772 هـ / 1370 م (الشعراني. 1988: 2 / 3). والشيخ أحمد بن أحمد بن عبد الله الزهوري، العجمي، االصوفي، المجذوب، صاحب المكاشفات العجيبة (ت 801 هـ / 1398 م)، وكان له مكانة كبيرة عند السلطان الظاهر برقوق (المقريزي. 1992: 1 / 224؛ المقريزي. 1934– 1973: 3 / 976؛ ابن حجر العسقلاني. 1974: 2 / 57؛ ابن تغري بردي.1963 –1972: 2 / 28 – 29؛ السخاوي. د. ت، ج 1 ص 215).

صاحب مجاهدات: ينعت به من جاهد نفسه، وأقبل على حياة الزهد والعبادة، وإلياس عليه السلام للأولياء من الصوفية كجبريل عليه السلام للأنبياء عليهم السلام، وكان أكثر من يراه أصحاب المجاهدات (الشعراني. 1988: 2 / 26). فقد كان الشيخ الإمام، الورع، الزاهد، الحافظ، المجود، صدر الدين محمد بن الشيخ سديد الدين القزويني، إمام صفة صلاح الدين بخانقاه سعيد السعداء، المتوفى سنة 686 هـ / 1287 م صاحب مجاهدات (العيني.1988: 2 / 367). وكان للشيخ الصوفي الزاهد شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركستاني الأصل، القرمي، الدمشقي، المتوفى سنة 788 هـ / 1386 م خلوات ومجاهدات، وكان عجباً في كثرة العبادة وملازمة تلاوة القرآن الكريم (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 303). والشيخ شهاب الدين المرحومي، أحد أصحاب الصوفي مدين، وكان طريقه المجاهدة والتقشف (الشعراني. 1988: 2 / 107).

وربما ترد بصيغة " المجاهدات العالية "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ عيسى بن نجم خفير البرلس، الذي كان من كبار العلماء العاملين، له المجاهدات العالية في الطريق (الشعراني. 1988: 2 / 107).

صاحب المحاضرات القدسية: من ألقاب مشايخ الصوفية، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد الدسوقي الهاشمي، الشافعي، القرشي،

صاحب المحاضرات القدسية، توفي سنة 676 هـ / 1277 م (ابن العماد الحنبلي. دت: 5 / 350 – 351؛ الشعراني. 1988: 1 / 165، 183؛ ابن حجي الحسباني. 9458: 64)

صاحب مشاهدات: ينعت بذلك من أوغل في التصوف، وعرف طرقه وأساليبه، والخضر عليه السلام للأولياء من الصوفية كميكائيل للأنبياء عليهم السلام، وأكثر من يراه أصحاب المشاهدات (الشعراني. 1988: 2 / 26). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الفقيه الزاهد جمال الدين محمد بن أحمد البصال (748 هـ / 1347 م)، فقد كان صاحب مشاهدات (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 75؛ ابن حجر العسقلاني. دت: 3 / 377؛ ابن العماد الحنبلي. دت: 6/ 157).

صاحب المقامات السنية والهمم العلية: من ألقاب مشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شمس الدين الحنفي (ت 847 هـ / 1443 م)، فقد كان من أجلاء مشايخ مصر، صاحب المقامات السنية والهمم العلية (الشعراني. 1988: 2 / 88 - 101).

الصالح: من ألقاب أهل الصلاح والصوفية، يقال: " الشيخ الصالح " ونحو ذلك. وهو مأخوذ من الصلاح ضد الفساد، ولم يستعملوه بإثبات ياء النسب، فلم يقولوا: " الصالحي "، وكأنهم تركوا ذلك خوفاً من الالتباس بالنسبة إلى الصالحية البلدة المعروفة بالشام، أو غيرها(القلقشندي. 1963: 6 /18؛ الباشا، ح. 1978: 377). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة، كما يستخدم في درجة مجلس الشيخ، وصورته ما ورد في بعض الدساتير، ويستخدم أيضاً في درجة الشيخ، وهي: " الشيخ الصالح الورع الزاهد "، ونحوها مثل " الصالح العامل "، و" الصالح القدوة "، و" الصالح المبارك "، و" الصالح العابد " (ابن طولون. 1980: ق 1 / 278، 292، 300، 304 و ق 2 / 473؛ القلقشندي. 1963: 6 /164، 165؛ ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 103). ومن ذلك: الشيخ الصالح العابد شهاب الدين أحمد بن علي بن سنجر بن عبد الله الحكري (ت 741 هـ / 1340 م)، كان صوفياً بخانقاه سعيد السعداء، وشيخ القراء بالمدرسة الظاهرية (السلامي. 1982: 2 / 311؛ العلبي، أ. 1989: 1 / 360 – 361). والشيخ شمس الدين محمد المغربي، الصالح، العالم،، الزاهد، الورع، المسلك، المربي، العارف بالله، الشاذلي، المرسي، توفي سنة 911 هـ / 1505 م (الغزي. 1977: 1 / 79 - 80). وإبراهيم الشيخ الصالح برهان الدين العجلوني، الدمشقي، الشافعي، الصوفي، توفي سنة 917 هـ / 1511 م (الغزي. 1977: 1 / 112). والشيخ الصوفي الزاهد ناصرالدين المعروف بأبي العمائم الزفتاوي(ت 919 هـ /1513م)، فقد كان عبداً صالحاً، لهجاً

بذكر الله تعالى وتلاوة القرآن الكريم، أحمدي الخرقة (الشعراني. 1988: 2 / 148؛ الغزي. 1977: 1 / 84). والشيخ ناصر الدين محمد الصيروفي، الشيخ، الصالح (ت 920 هـ / 1514 م)، بنى زاوية له بالقاهرة بالقرب من مقام السيدة نفيسة، وبنى زاوية أخرى بدمشق بالقرب من قبليه بمحلة مسجد القصب (الغزي. 1977: 1 / 84). والشيخ الصالح محمد المنبر المشرقي، ثم الحلبي، الأحمدي، السطوحي (ت 922 هـ / 1516 م)، كان من أرباب الأحوال. (الغزي. 1977: 1 / 88)

صفوة الأتقياء: وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 /57، 161). ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب: جمال الدين يوسف بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي، الشهير بابن المبرد، الصالحي، الحنبلي، الشيخ الزاهد الفقيه، المحدث، صفوة الأتقياء، له مؤلفات كثيرة في النحو والتصريف والتصوف، توفي سنة 909 هـ / 1503 م (ابن طولون. 1316: 278؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 43؛ Brockelmann.1913: II/107,108.). والشيخ محي الدين عبد القادر بن محمد بن عمر الرجيحي، المزي، الصالحي، الحنبلي، الزاهد، الناسك، الخاشع، صفوة الأتقياء، لبس خرقة التصوف من جماعة منهم والده والعلامه أبو العزم المقدسي، توفي سنة 910 هـ / 1504 م (ابن طولون. 1316: 281؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 46 - 47).

صفوة الصلحاء: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي (القلقشندي. 1963: 6 /164).

صلاح الإسلام: من ألقاب الصوفية والعلماء (القلقشندي. 1963: 6 /57)، ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب: زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي، الدمشقي، الصالحي، الصوفي، القادري، البسطامي، شيخ الطريقة وعلم الحقيقة، العالم، الناسك، صلاح الإسلام، توفي سنة 856هـ / 1452 م (ابن طولون. 1316: 68).

صلاح الإسلام والمسلمين: ذكر القلقشندي أن هذا اللقب من ألقاب أكابر أرباب الأقلام، كالوزراء ومن في معناهم، إلا أنه عده في موضع أخر من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، يستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 /58، 161).

الصوفي: من العسير التوصل إلى التعريف الاصطلاحي الدقيق للتصوف ولمن سلكه سبيلاً. لذا فمن المفيد تبيان بعض التعاريف بهذا الصدد. قال ذو النون شيخ الديار المصرية، وأحد زهادها المشهورين: " الصوفي من - إذا - نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإذا سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق " (ابن طولون. 1992: 166 – 167)، وقال أبو

علي الروذباري البغدادي الأصل، نزيل القاهرة وشيخها، صاحب الجنيد: " الصوفي من لبس الصوف على الصفا، وأذاق الهوى طعم الجفا، ولزم طريق المصطفى، وكانت الدنيا منه على القفا " (ابن طولون. 1992: 167)، وقول الشيخ تقي الدين السبكي قاضي القضاة وشيخ الإسلام في عصره (ت 756 هـ / 1355 م: " الصوفي من لزم الصدق مع الحق، والخلق مع الخلق "، وأنشد:

تنازع الخلق في الصوفي واختلفوا قدماً وظنوه مشتقاً من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى لقب الصوفي

(السبكي. 1908: 120؛ ابن طولون. 1992: 167؛ البستي. د.ت: 134)

وبهذا يتبين أن التعريف الاصطلاحي يتباين عند من سلكوا طريق التصوف، لكنه لا يخرج على وجه العموم من كون الصوفية أهل الله وخاصته الذين فضلهم على كافة الناس بعد رسله وأنبيائه، وجعل قلوبهم موطن أسراره، واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره(ابن طولون. 1992: 167؛ القشيري. د.ت: 1 / 20).

ضياء الأنام: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 /163؛ الباشا، ح. 1978: 381).

العابد: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، وهو فاعل من العبادة وهي الطاعة، وربما استعمل في أرباب السيوف والأقلام أيضاً لاتصاف متصف منهم بذلك، أو وقوعه أولاً على متصف به منهم ثم لزومه من بعده من أهل تلك المرتبة، كما في نائب الشام، حيث كتب لبيدمر الخوارزمي في نيابته بذلك، ثم لزم من بعده من نواب دمشق والنائب الكافل (القلقشندي. 1963: 6 /19؛ الباشا، ح. 1978: 387). وهذا اللقب يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة، كما يستخدم في درجة مجلس الشيخ (القلقشندي. 1963: 6 /164، 165). وقد تلقب النساء به إذا ما تصوفت وتزهدت، ومن أؤلئك الزاهدة، العابدة، أم محمد زينب بنت علي بن أحمد بن فضل الصالحية، الملقبة ببنت الواسطي، توفي سنة 695 هـ /1295 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5/ 430). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب من الرجال: الشيخ الصالح العابد أبو قيس يوسف بن قيس بن أبي بكر الحراني، كان منقطعاً عن الناس، معظماً، مقصوداً بالزيارة، يطلب منه الدعاء، ويتبرك به، توفي سنة 719 هـ / 1319 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 103؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 243). والشيخ الصوفي الإمام القدوة العابد نصر بن سليمان المنبجي المقرئ، توفي في زاويته في الحسينية سنة 719 هـ / 1319 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 52).

والشيخ الزاهد العابد محمد بن أحمد بن تمام بن حسان التلي، ثم الصالحي، كان تقياً من خيار عباد الله، يقتات من عمل يده، توفي سنة 741 هـ / 1340 م (ابن طولون. 1980: 2 / 473). والشيخ أبوبكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، وكان من كبار الأولياء، وسادات العباد، جمع بين علمي الشريعة والحقيقة، توفي سنة 796 هـ / 1393 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 149– 150؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 1 / 449 و 1974: 3 / 259). والشيخ أبوبكر بن عبد البر بن محمد الموصلي، الشافعي، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد، الخاشع، العالم، الزاهد، الناسك، الرباني، بقية مشايخ علماء الصوفية، وجنيد الوقت، توفي سنة 797 هـ/ 1394 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 348). والشيخ الحسن بن علي ابن سرور الرمثاوي الأصل، الدمشقي، المعروف بابن خطيب الحديثة، الإمام، العالم، العامل العابد، الفقيه، كان يكثر من مطالعة الكتب الفقهية والزهدية، توفي سنة 800 هـ / 1397 (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 152؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 2 / 24؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 364). والشيخ برهان الدين إبراهيم بن موسى بن أيوب الأبناسي، القاهري، الدمشقي، العالم، الفقيه، العابد، كان شيخ الديار المصرية، مربياً للطلبة، توفي سنة 801هـ / 1398 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 4 / 5 – 7؛ السخاوي. د.ت: 1 / 172؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 2؛ ابن حجر العسقلاني. 1974: 4 / 144).

و" العابدي " نسبة إليه للمبالغة، و يستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 /161)، كما يستخدم في مرتبة الجناب الشريف، ومرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس العالي، وصورتها ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، ومرتبة المجلس السامي، وصورتها ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 /162، 163، 164).

العارف: من ألقاب أكابر الصلاح والصوفية، وهو خلاف الجاهل (القلقشندي. 1963: 6 /19؛ الباشا، ح. 1978: 389). قال ابن رسلان (ت 699 هـ / 1299 م) وهو من كبار صوفية الشام: " قلب العارف لوح منقوش بأسرار الموجودات، فهو يدرك حقائق تلك السطور، ولا تتحرك ذرة حتى يعلمه الله بها " (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5/ 448)، وقال: العارف بالله المحقق علي بن محمد بن محمد، المعروف بسيدي محمد وفا، الصوفي الشاذلي (ت 801 هـ / 1398 م): " قلب العارف حضرة الله، وحواسه أبوابها،

فمن تقرب إلى حواس العارف بالقرب الملائمة، فتحت له أبواب الحضرة " (الشعراني. 1988: 2 / 34). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ العارف الزاهد العابد جندل بن محمد العجمي، صاحب الكرامات والأحوال الظاهرة، توفي سنة 675 هـ / 1276 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5/ 347). والشيخ عماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مسعود الواسطي الزاهد، القدوة، العارف، المتوفى سنة 711 هـ / 1311 م (ابن طولون. 1980: 2 / 479، 480). والشيخ الزاهد القدوة العارف عماد الدين أحمد ابن إبراهيم بن عبد الرحمن الواسطي الحزامي ابن شيخ الطائفة الأحمدية، توفي سنة 711 هـ /1311 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 24). والشيخ الصالح العامل الناسك محمد بن عمر ابن الشيخ الكبير العارف أبي بكر بن قوام بن علي بن قوام البالسي، المتوفى سنة 718 هـ / 1318 م (ابن كثير. 1979: 14 / 89؛ ابن طولون. 1980: 1 / 292 – 293). والعارف الكبير نجم الدين عبد الله بن محمد بن محمد الأصبهاني الشافعي تلميذ الشيخ أبي العباس المرسي، توفي سنة 721 هـ / 1321 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 55). والشيخ مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، جمال العلماء، كهف الفضلاء، العارف، توفي سنة 740 هـ / 1339 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 405؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 143). والشيخ جمال الدين عبد الله بن خليل بن فرج القدسي الأصل، الدمشقي، البرماوي، المعروف بالقلعي (ت 833 هـ / 1429 م) الرباني، الصوفي، العارف، كان إماماً، مسلكاً، قدوة، ذا قدم راسخ في علم الباطن (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 203). والشيخ جمال الدين بير جمال الشيرازي، العجمي، الشافعي، الصوفي، الإمام، القدوة، المسلك، العارف (ت 881 هـ / 1476م) قدم مكة ثم القاهرة وصحبه أربعون من مريديه ما بين علماء أكابر، وصوفية أماثل (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 331). والشيخ داود بن بدر الحسيني الصوفي (ت 881 هـ / 1476 م) كان من الأولياء المشهورين، وأكابر العارفين (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 331، 332).

وربما قيل: " العارف بالله "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الإسكندري المالكي الشاذلي (ت 709 هـ / 1309 م) الشيخ العارف بالله، شيخ الطريقين، وإمام الفريقين (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 19، 20). والعارف بالله المحقق محمد بن محمد بن محمد، المعروف بسيدي محمد وفا، والد بني وفا، الإسكندري الأصل، المالكي المذهب، الشاذلي الطريقة، توفي سنة 765 هـ / 1363 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 206). والشيخ الكبير، والولي الشهير، العارف بالله تعالى أبوبكر بن داود الصالحي، الحنبلي المسلك، المخلص، الفقيه الذي

صحب البسطامي، وألف أدب المريد والمراد، توفي سنة 806 هـ / 1403 م (السخاوي. د.ت: 12 / 31؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 58). وأحمد بن محمد بن عبد الغني السرسي الأصل، القاهري، الحنفي، الشاذلي، العارف بالله تعالى، توفي سنة 861 هـ / 1456 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 297 - 298؛ السخاوي. د.ت: 2 / 125). والشيخ العارف بالله تعالى الصوفي محمد بن سلامة الهمذاني، الشافعي، توفي بالقاهرة سنة 911 هـ / 1505 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 55). والشيخ العارف بالله تعالى إبراهيم الشاذلي المصري، تصوف على يد الصوفي الكبير محمد المغربي الشاذلي، كما أخذ التصوف من الشيخ أبي المواهب، توفي سنة 914 هـ / 1508 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 62). والعارف بالله تعالى عبد القادر بن محمد بن عمر بن حبيب الصفدي، الشافعي، أخذ التصوف عن الشيخ أرسلان الرملي، وعن الشيخ علي بن ميمون، وكان يعتقد بابن عربي اعتقاداً زائداً، ويؤول كلامه تأويلاً حسناً، توفي سنة 915 هـ / 1509 م (الغزي. 1977: 1 / 243 – 247؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 71). والعارف بالله علي بن ميمون بن أبي بكر الهاشمي، القرشي، المغربي، الغماري، التباسي، الشيخ، المرشد، المربي، القدوة، الحجة، ولي الله تعالى تنقل في البلاد، ودخل مصر والشام، وسكن صالحية دمشق، توفي سنة 917 هـ / 1511 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 81 – 84؛ الغزي. 1977: 1 / 272 - 278). والشيخ العارف بالله تعالى محمد ابن أخت الصوفي الزاهد مدين، وكانت مجاهداته فوق الحد، وكثر تلامذته كالشيخ العارف بالله محمد أبي الحمائل السروري، والشيخ العارف بالله نور الدين الحسني بن عين الغزال، والشيخ العارف بالله نور الدين المرصفي، توفي سنة بعد 918هـ / بعد 1512 م (ابن طولون. 1316: 312؛ الشعراني. 1988: 2 / 108 - 109).

كما يقال: " العارف بالحق "، كقول العارف بالله المحقق علي بن محمد بن محمد، المعروف بسيدي محمد وفا (ت 801 هـ / 1398 م) في كلامه عن تفسير الحديث الشريف: " لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول الله الله " قال: أي عارف بالله حقاً، فوجود العارف بالحق بين الخلق أمان لهم من قيام القيامة ذات الأهوال عليهم (الشعراني. 1988: 2 / 27).

و"العارفي" نسبة إليه للمبالغة. وهو من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 /164).

العالمي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مراتب: الجناب الشريف، والجناب الكريم، والجناب العالي، وصورتها ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم في ذات المكاتبات من مرتبة المجلس العالي، ومرتبة المجلس السامي، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، ومرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي، ويستخدم لقب العالمي أيضاً ضمن ألقاب رجال السلطنة المملوكية الآخرين كالأمراء (القلقشندي. 1963: 6 / 162، 163، 164؛ Wiet,L.1932: 127)

العالي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مراتب: المقر الشريف، والمجلس العالي، والجناب الشريف، والجناب الكريم، والجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162، 163؛ الباشا، ح. 1978: 390 - 391).

العامل: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، والمراد المجد في العمل، المجتهد في العبادة (القلقشندي. 1963: 6 / 20، 161؛ الباشا، ح. 1978: 392). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصالح العامل محمد بن عمر ابن الشيخ الكبير العارف أبي بكر بن قوام بن علي بن قوام البالسي، المتوفى سنة 718 هـ / 1318 م (ابن كثير. 1979: 14 / 89؛ ابن طولون. 1980: 1 / 292 – 293). والشيخ الحسن بن علي بن سرور الرمثاوي الأصل، الدمشقي، المعروف بابن خطيب الحديثة، الإمام، العالم، العامل، كان يكثر من مطالعة الكتب الفقهية والزهدية، توفي سنة 800 هـ / 1397 (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 152؛ ابن حجر العسقلاني د.ت: 2 / 24 و 1974: 3 / 403؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6/ 364) وأحمد بن محمد بن عبد الغني، السرسي الأصل، القاهري، الشاذلي، الحنفي، العارف بالله تعالى، المسلك، العالم، العامل، توفي سنة 861 هـ / 1456 م (السخاوي. د.ت: 2 / 125؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 297 – 298). والقطب الرباني، والغوث الفرداني، الإمام، العالم، العامل، الشيخ محمد الجلجولي، الملقب بأبي العون الغزي، الشافعي مذهباً، القادري طريقة، توفي سنة 910 هـ / 1504 م (الغزي. 1977: 1 / 75 - 78). والشيخ الصوفي الزاهد علي النبتيتي الضرير الذي كان من أكابر العلماء العاملين والمشايخ المتكلمين، مقيماً ببلدة نبتيت بنواحي الخانقاه السرياقوسية، والخلق يقصدونه من سائر الأقطار، توفي سنة 917 هـ / 1511 م (الشعراني. 1988: 2 / 124 - 125).

وإذا كان الأمر يتعلق بالنساء الزاهدات المتصوفات قيل: " العاملة "، ومن أولئك: عائشة بنت يوسف بن ناصر الدين الدمشقية، الباعونية، الشيخة، الأريبة، الأديبة، الشاعرة، العالمة، العاملة، الصوفية أم عبد الوهاب (ت 922 هـ / 1516 م)، تسلكت على يد السيد الجليل إسماعيل الخوارزمي، ثم على خليفة المحيوي يحيى الأرموي (الغزي. 1977: 1 / 288 - 293).

و" العاملي " نسبة إليه للمبالغة (القلقشندي. 1963: 6 / 20)، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية لمشايخ الصوفية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الشريف، ومرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ومرتبة المجلس العالي، والمجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162 ن 163، 164).

العلامي: نسبة إلى العلام أو العلامة للمبالغة، وهو من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح (القلقشندي. 1963: 6 / 21، 161، 162؛ الباشا، ح. 1978: 406)، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 162).

علم الحقيقة: من الألقاب المستخدمة للصوفية، وهو يعني حامل راية علم الباطن الذي يزعم بعض الصوفية الوصول إليه في سبيلهم للطريق إلى الله. ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود بن عيسى الحنبلي، الدمشقي، الصالحي، الصوفي، القادري، البسطامي، شيخ الطريقة، علم الحقيقة، توفي سنة 856هـ / 1452 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 288 – 289).

علم الزهاد: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، والمراد بالعلم الراية، وبالزهد الإقلاع عن الدنيا (القلقشندي. 1963: 6 / 60؛ الباشا، ح. 1978: 406)، أطلق ابن طولون هذا اللقب على الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي، المتوفى سنة 751 هـ / 1350 م (ابن طولون. 1980: 1 / 303؛ العلبي، أ. 1989: 424 – 425).

وقد يرد بصيغة " علم الزاهدين "، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ محمد بن أحمد بن محمد بن الحاج التونسي، ثم القاهري، المالكي، الصوفي، المعروف بابن زغدان،

فقد كان إمام الورعين، كنز العارفين، علم الزهادين، توفي سنة 882 هـ / 1477 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 335 – 336).

علم العباد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 162). ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب: قاضي القضاة نجم الدين أحمد بن محمد بن سالم، ابن صصري، التغلبي، الربعي، الدمشقي، الشافعي، الشيخ الصالح، علم العباد، كان متواضعاً جداً، توفي ببستانه بالسهم سنة 723 هـ / 1323 م، وحمل الصوفية نعشه إلى الجامع المظفري (ابن طولون. 1316: 72؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 58 – 59).

علم المهتدين: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب: أبوالحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية، توفي سنة 656 هـ / 1258 م (الشعراني. 1988: 2 / 4 – 12؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 278 – 279).

عماد العباد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 163). ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب أيضاً: الشيخ قوام الدين مسعود بن محمد بن شرف الدين الكرماني، الحنفي، الصوفي، الناسك، الزاهد، عماد العباد، كان نظاراً بحاثاً، قدم دمشق فظهرت فضائله، ثم قدم القاهرة، توفي سنة 748 هـ / 1347 م (ابن طولون. 1316: 79).

الغوث: من ألقاب الصوفية، وهو عندهم لقب على القطب الذي هو رأس الأولياء، وأصله في اللغة من قول الرجل واغوثاه، وقل أن تستعمله الكتاب، بل لم يستعملوه مضافاً إلى ياء النسب أصلاً (القلقشندي. 1963: 6 / 21؛ الباشا، ح. 1978: 413). وأطلق هذا اللقب على كبار مشايخ الصوفية كأبي الحسن الشاذلي شيخ الطائفة الشاذلية، المتوفى سنة 656 هـ / 1258 م (الشعراني. 1988: 2 / 4؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 278 – 279). وأحمد بن محمد ابن عبد الغني السرسي الأصل، القاهري، الحنفي، الشاذلي، العارف بالله تعالى، المسلك، العالم، العامل، القطب، الغوث، توفي سنة 861 هـ / 1456 م (السخاوي. د.ت: 2 / 125؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 297 – 298). والشيخ أبو الخير الكليباتي، الصالح، الولي، المكاشف، القطب، الغوث، توفي بالقاهرة سنة 909هـ/ 1503 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 41؛ الغزي. 1977: 1 / 121- 122). والغوث الفرداني الشيخ محمد الجلجولي، الملقب بأبي العون الغزي، الشافعي مذهباً، القادري طريقة، توفي سنة 910 هـ / 1504 م (الغزي. 1977: 1 / 75 - 78).

الفاضلي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وهو نسبة إلى الفاضل للمبالغة، وهو خلاف الناقص، والمراد زائد الفضل (القلقشندي. 1963: 6 / 22، 161، 162، 163؛ الباشا، ح. 1978: 416)، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 164)، كما يستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162).

فخر الصلحاء: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة (القلقشندي. 1963: 6 / 62، 164؛ الباشا، ح. 1978: 418).

فخر العباد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة (القلقشندي. 1963: 6 / 63، 164؛ الباشا، ح. 1978: 418).

فرد السالكين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 63، 162؛ الباشا، ح. 1978: 420، 421).

الفلاني: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ومرتبة المجلس العالي، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس(القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162، 163، 164).

ويستخدم أيضاً بصيغة: " فلان الدين " في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وفي المكاتبات السلطانية وغيرها من درجة مجلس الشيخ (القلقشندي. 1963: 6 / 164، 165).

القائم برتبة المشيخة: من ألقاب مشايخ الصوفية، وأطلق هذا اللقب على الشيخ مجد الدين عبد الوهاب المصري، الشيخ الصالح، المسلك، القائم برتبة المشيخة، الداعي إلى الله تعالى، العارف به، توفي سنة 922 هـ / 1516 م (الغزي. 1977: 1 / 258- 259).

القدوة: بكسر القاف وضمها لغة، من ألقاب العلماء والصلحاء ومشايخ الصوفية، وهو بمعنى الأسوة. يقال: فلان قدوة يقتدى به، و" القدوي " نسبة إليه للمبالغة

(القلقشندي. 1963: 6 / 23، 162، 163، 164؛ الباشا، ح. 1978: 430)، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ومرتبة المجلس العالي، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، ومرتبة المجلس السامي (القلقشندي.1963: 6 / 162، 163، 164)ومن الذين أطلق هذا اللقب عليهم: الشيخ إسماعيل الكوراني القدوة الزاهد، وكان شيخاً كبير القدر، مقصود الزيارة، صاحب ورع وصدق، توفي سنة 665 هـ / 1266 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 317). والشيخ إبراهيم بن أحمد بن محمد الرقي، الصالحي، العالم، القدوة، توفي سنة 703 هـ / 1303 م (ابن طولون. 1980: 2 / 472). والشيخ عماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن مسعود الواسطي الزاهد، القدوة، العارف، المتوفى سنة 711 هـ / 1311 م (ابن طولون. 1980: 2 / 479 - 480). والإمام القدوة، بركة الوقت، الشيخ محمد بن عمر بن الشيخ الكبير بن قوام البالسي، توفي سنة 718 هـ / 1318 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 9 – 10؛ ابن طولون. 1980: 1 / 292). والشيخ نصر بن سليمان أبو الفتح المنبجي، الناسك، القدوة، صاحب الزاوية المعروفة المنسوبة إليه، توفي سنة 719 هـ / 1319 م (المقريزي، د.ت: 432/2؛ العيني.1988: 4 /141). والشيخ مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الصالح، الزاهد، الخاشع، القدوة، توفي سنة 740 هـ / 1339 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 405؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 143). والشيخ بهاء الدين عبد الوهاب بن عبد الولي بن عبد السلام المصري، الإخميمي، ثم الدمشقي، العلامة، الزاهد، القدوة، توفي سنة 764هـ / 1362 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 103؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 2 / 425؛ ابن كثير. 1979: 14 / 304). والشيخ أبوبكر بن علي بن عبد الله الشيباني، الموصلي، ثم الدمشقي، الإمام، القدوة، توفي سنة 796 هـ / 1393 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 149، 150؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 1 / 449 و 1974: 3 / 259؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 348؛ النعيمي. 456: 83). والشيخ أبوبكر بن عبد البر بن محمد الموصلي، الشافعي، الإمام، القدوة، توفي سنة 797 هـ / 1394 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 348). والشيخ القدوة المسلك المربي محب الدين محمد بن الحصني، توفي سنة 889 هـ / 1484 م (البصروي. 1988: 99).

قدوة الخلف: من ألقاب العلماء وأهل الصلاح ومشايخ الصوفية، والخلف في اللغة الذي يجيئ بعد غيره، ويقوم مقامه، والمراد خلف من سلف من علماء الأمة وصالحيها. و

يستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161؛ الباشا، ح. 1978: 430).

قدوة الزهاد: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 162).

قدوة السالكين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي، وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، كما تستخدم في المكاتبات السلطانية وغيرها من مرتبة المجلس السامي (القلقشندي. 1963: 6 / 163، 164).

قدوة السلاك: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 164). وربما قيل: " قدوة المسلكين "، وهو من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، والمراد بالمسلكين: المعرفون الطريق إلى الله تعالى (القلقشندي. 1963: 6 / 65).

قدوة العارفين: أطلق هذا اللقب على أبي الصفا خليل بن الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي، قدوة العارفين، الذي خلف والده في زاويته عين الملك المنسوبة إليه (ابن طولون. 1980: 1 / 303؛ العلبي، أ. 1989: 424 – 425)، كما أطلق على مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، قدوة العارفين، توفي سنة 740 هـ / 1339 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 405؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 143).

قدوة العباد: من ألقاب أهل الصلاح ومشايخ الصوفية، وربما قيل: " قدوة العباد والزهاد" أو نحو ذلك (القلقشندي. 1963: 6 / 64، 162؛ الباشا، ح. 1978: 430). ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب العالي، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 162). وأطلق ابن طولون هذا اللقب على الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين الدين رمضان الأخلاطي، الذي قدم دمشق سنة 711 هـ / 1311 م، وأنشأ زواية عين الملك المنسوبة إليه، وأوقف عليها الأوقاف الجليلة، ثم توفي سنة 751 هـ / 1350 م (ابن طولون. 1980: 1 / 303؛ العلبي، أ. 1989: 424 – 425).

قدوة الفضلاء: من ألقاب أكابر العلماء ومشايخ الصوفية وأهل الصلاح. والفضلاء جمع فاضل وهو خلاف الناقص (القلقشندي. 1963: 6 / 64، 164)، ويستخدم في

المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 164).

قدوة المتورعين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 163، 164).

القطب: من ألقاب الصوفية وأهل لصلاح، وهو عندهم عبارة عن رأس الأولياء الذي عليه مدارهم كما تقدم في الغوث، وقل أن يستعمله الكتاب، ولم يستعملوه مضافاً إلى ياء النسب (القلقشندي. 1963: 6 / 23 - 24؛ الباشا، ح. 1978: 431). وأطلق هذا اللقب على كبار مشايخ الصوفية كأبي الحسن الشاذلي شيخ الطائفة الشاذلية (ت 656 هـ / 1258 م) (الشعراني. 1988: 2 / 4؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 278 – 279). والشيخ إبراهيم الدسوقي الهاشمي الشافعي، شيخ الخرقة البرهامية، وصاحب المحاضرات القدسية والعلوم اللدنية، توفي سنة 676 هـ / 1277 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 350 – 351). وشهاب الدين أحمد بن عمر المرسي، الإسكندري، المالكي، الشهير بالمرسي أبي العباس، قطب زمانه في التصوف والزهد، توفي سنة 686 هـ / 1287 م (ابن تغري بردي. 1963 – 1972: 7/ 370). وأحمد بن محمد بن عبد الغني السرسي الأصل، القاهري، الحنفي، الشاذلي، العارف بالله تعالى، المسلك، العالم، العامل، القطب توفي سنة 861 هـ / 1456 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 297 – 298؛ السخاوي. د.ت: 2 / 125). والشيخ أبو الخير الكليباتي، الصالح، الولي، المكاشف، القطب، الغوث، توفي بالقاهرة سنة 909 هـ / 1503 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 41). والقطب الرباني الشيخ محمد الجلجولي، الملقب بأبي العون الغزي، الشافعي مذهباً، القادري طريقة، توفي سنة 910 هـ / 1504 م (الغزي. 1977: 1 / 75- 78).

قطب الأئمة: جاء هذا اللقب في رثاء الشيخ شمس الدين بن الصايغ للخطيب الفقيه المحدث شرف الدين أحمد بن إبراهيم بن سباع بن ضياء الفزاري (ت 705 هـ / 1305) بقوله:

وجدوا على الشيخ الإمام أخي العلمـ ... اء قطب الأئمة سيد العلماء
من المنابر عند مجتمع الورى ... لعظيمة يا فارس الخطباء (358)

(العيني.1988: 4 /413 - 414)

قطب الأولياء: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، والأولياء جمع ولي، وهو على خلاف العدو، والمراد أولياء الله تعالى (القلقشندي. 1963: 6 / 65؛ الباشا، ح. 1978: 431). أطلق ابن طولون هذا اللقب على الشيخ تقي الدين أبي محمد عين الملك ابن الشيخ زين

الدين رمضان الأخلاطي، المتوفى سنة 751 هـ / 1350 م (ابن طولون. 1980 : 1 / 303؛ العلبي، أ. 1989 : 424 – 425).

قطب الزمان: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا به: أبوالحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية، توفي سنة 656 هـ / 1258 م (الشعراني. 1988 : 2 / 4 - 12؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 278 – 279).

قطب الزهاد: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 65 - 162؛ الباشا، ح.1978 : 431)

قطب العباد: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963 : 6 / 161).

قطب الوقت: من ألقاب مشايخ الصوفية، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ تقي الدين إبراهيم بن علي بن أحمد بن فضل الواسطي، الفقيه، الحنبلي، شيخ الإسلام، بركة الشام، قطب الوقت، توفي سنة 692 هـ / 1292 م (ابن حجي الحسباني. 9458 : 75؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 5 / 419 – 420).

قوام الإسلام: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح (القلقشندي. 1963 : 6 / 65؛ الباشا، ح. 1978: 433). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ جمال الدين بير جمال الشيرازي، العجمي، الشافعي، الصوفي، الإمام القدوة، المسلك، العارف، قوام الإسلام، كان من كبار العابدين المسلكين، توفي سنة 881 هـ / 1476 م (ابن طولون. 1316 : 236؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 331).

الكافلي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وهو نسبة مبالغة للكافل وهو الذي يكفل الإنسان ويعوله (القلقشندي. 1963: 6 / 24، 161، 162؛ الباشا، ح. 1978: 434)، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الشريف، والكافلي يرد ضمن الألقاب ليشير إلى نوع الوظيفة أو الطبقة التي ينتمي إليها الملقب لذا جعل كتاب الإنشا مكانه في سلسلة الألقاب قبل اللقب المضاف إلى " الدين "، وذلك إذا كان المكتوب إليه نائب السلطنة (القلقشندي. 1963 : 6 / 161، 162؛ Berchem, V. 1907:1 / 446).

الكاملي: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963 : 6 / 163).

الكبيري: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وهو نسبة مبالغة للكبير بخلاف الصغير، والمراد هنا رفيع الرتبة (القلقشندي. 1963: 6 / 24، 163، 164؛ الباشا، ح. 1978: 436). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 163، 164).

كمال العارفين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصوفي، العالم، الزاهد، العارف بالله تعالى عبد القادر بن محمد بن حبيب الصفدي، الشافعي (ت 915 هـ / 1509 م)، فقد كان من كمل العارفين، أخذ التصوف عن الشيخ أرسلان الرملي، وعن الشيخ علي بن ميمون، وكان يعتقد بابن عربي اعتقاداً زائداً (الغزي. 1977: 1 / 243- 247؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 71).

كنز التقى: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، والكنز في أصل اللغة المال المدفون، فاستعير لصاحب اللقب لأنه كالشيئ المكنوز لذلك (القلقشندي. 1963: 6 / 66، 163؛ الباشا، ح. 1978: 440). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي (القلقشندي. 1963: 6 / 163).

كنز العارفين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وقد أطلق على الشيخ محمد بن أحمد بن محمد بن الحاج التونسي، ثم القاهري، المالكي، الصوفي، المعروف بابن زغدان، فقد كان إمام الورعين، كنز العارفين، علم الزهادين، توفي سنة 882 هـ / 1477 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 335، 336).

كنز المسلكين: من الألقاب المستخدمة لمشايخ الصوفية وأهل الصلاح (القلقشندي. 1963: 6 / 66؛ الباشا، ح. 1978: 440)، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ داود بن بدر الحسيني، الدمشقي، الصوفي، الزاهد، العارف بالله تعالى، كنز المسلكين، له كرامات مشهودة، توفي سنة 881 هـ / 1476 م (ابن طولون. 1316: 235؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 329، 330).

كهف الفضلاء: أطلق هذا اللقب على مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، جمال العلماء، كهف الفضلاء، توفي سنة 740 هـ / 1339 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 405؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 143).

لسان الحقيقة: من الألقاب المستخدمة للصوفية، واللسان هنا جارحة الكلام، والحقيقة خلاف المجاز، وهي في الأصل عين الحق، والمراد هنا معرفة الأمر على ما هو عليه (القلقشندي. 1963: 6/67؛ الباشا، ح. 1978: 442). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصالح حسن الحلبي، الشافعي، الشهير بحسن الطحينة، الصوفي، الناسك، العابد، لسان الحقيقة، توفي سنة 907 هـ/1501م (ابن طولون. 1316: 257؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7/ 35).

المالك لأزمة الطريقة: المالك من الألقاب السلطانية في العصر المملوكي، ومن أمثلة ذلك وروده ضمن ألقاب السلطان الأشرف شعبان في نقشين بمدرسته بتاريخ 770 هـ /1368 م، ولكن أضيف إلى اللقب بعض الكلمات لتكوين ألقاب مركبة مثل المالك لأزمة الطريقة، وهو من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 /161؛ Berchem, V. 1907:1 / 178,181)

المبارك: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصالح المبارك محمد بن أحمد بن الشيخ علي بن الشيخ القطناني الأصل، الداراي المولد والمنشأ، الشافعي (ابن طولون. 1980: 1 / 304). والشيخ الصوفي، الزاهد، الصالح، المبارك، شمس الدين محمد السيوفي المؤذن بالجامع الأموي (الغزي. 1977: 1 / 84؛ التعيمي. 456: 97). والشيخ الصوفي ابن الحطاب الشويكي، الدمشقي، المبارك (ت 913 هـ / 1507 م)، وكان الناس يتبركون به (الغزي. 1977: 1 / 189).

مجد الإسلام: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام، وفي المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي، وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 162، 163، 164؛ الباشا، ح. 1978: 454).

مجد الصلحاء: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم لدرجة مجلس الشيخ (القلقشندي. 1963: 6 / 164، 165).

المجلس: في اللغة موضع الجلوس، ويشار بذلك إلى الموضع الذي يجلس فيه تعظيماً له. وقد صار هذا اللفظ في عرف كتاب المماليك أحد الألقاب الأصول التي ترد في سلسلة

الألقاب وتتفرع عليها باقي الصفات. وهو أدنى رتبة من الجناب والمقر، وانقسم هذا اللقب إلى عدة درجات في الألقاب المتعلقة بمشايخ الصوفية وأهل الصلاح: أعلاها " المجلس العاليّ" بتشديد الياء مع الدعاء، ثم " المجلس العالي " بالتشديد بغير دعاء، ثم " المجلس الساميّ " بالياء المشددة، ثم " المجلس السامي " بياء ساكنة (القلقشندي. 1963: 5 / 496، 497؛ الباشا، ح. 1978: 457، 459). وأيضاً: " مجلس الشيخ " (القلقشندي. 1963: 6 / 163- 165 و5 / 497 و 8 / 210؛ الباشا، ح. 1978: 458).

مجهد نفسه في رضا مولاه: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، والمراد: باذل الجهد في سبيل رضا الله تعالى (القلقشندي. 1963: 6 / 69؛ الباشا، ح. 1978: 460).

المحب: والمحبة المقصودة هنا هي محبة الله تعالى، ومعرفة الطريق إليه (ابن طولون. 1316: 52)، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: العارف بالله تعالى عبد القادر بن محمد بن عمر بن حبيب الصفدي، الشافعي (ت 915 هـ / 1509 م)، إذ سمع الشيخ الصوفي علي بن ميمون بعض كلامه، فشهد له بالذوق، وأخبر أنه من أكابر العارفين، وأعيان المحبين (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 69).

محجة السالكين: أطلق هذا اللقب على مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، جمال العلماء، كهف الفضلاء، محجة السالكين، توفي سنة 740 هـ / 1339 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 405؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 143).

المحقق: من ألقاب العلماء، ويستخدم أيضاً كلقب للصوفية، والمراد أنه يأتي بالأشياء على حقائقها لحدة ذهنه وصحة حدسه (القلقشندي. 1963: 6 / 26؛ الباشا، ح. 1978: 462). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الزاهد، المحقق، النحوي، شهاب الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن يوسف الحراني، المصري، المعروف بابن المرحل، توفي سنة 744 هـ / 1343 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 30، 31؛ ابن حجر العسقلاني. د.ت: 2 / 406). والشيخ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، الشيرازي، قاضي القضاة، فقد أثنى عليه الشيخ سعد الدين التفتازاني، ووصفه بالمحقق، توفي سنة 756 هـ / 1355 م (ابن حجر العسقلاني. د.ت: 2 / 322؛ ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 27 – 29؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 174).

و"المحققي " نسبة إليه للمبالغة، وهو من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المقر الشريف(القلقشندي. 1963: 6 / 161؛ الباشا، ح. 1978: 462).

المخلص: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الكبير، والولي الشهير، العارف بالله تعالى أبوبكر بن داود الصالحي، الحنبلي المسلك، المخلص، توفي سنة 806 هـ / 1403 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 58).

المدققي: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وأصله من المدقق وهو الذي يمعن النظر في المسائل ويدققه، و" المدققي " نسبة إليه للمبالغة، يستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161؛ الباشا، ح. 1978: 466).

وربما يرد بصيغة: " المدقق الورع "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الإمام العارف بالله تعالى علي بن شهاب الجد الأدنى للشيخ عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراني، توفي سنة 891 هـ / 1486 م (الشعراني. 1988: 2 / 114).

المذكر: فاعل التذكير، وهو الأخذ بالذكرى، وهو من ألقاب مشايخ الصوفية، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ تاج الدين بن عطاء السكندري الصوفي الزاهد المذكر الكبير القدر(ت 707 هـ / 1307 م)، تلميذ أبي العباس المرسي (القلقشندي. 1963: 6 / 69؛ الشعراني. 1988: 2 / 20؛ الباشا، ح. 1978: 466).

المربي: من ألقاب الصوفية، والمراد به من يربي المريدين، ويسلكهم ويعرفهم الطريق إلى الله تعالى، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 27، 162؛ الباشا، ح. 1978: 468). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ جمال الدين عبد الله بن خليل بن فرج القدسي الأصل، الدمشقي، البرماوي، المعروف بالقلعي الرباني، الصوفي، توفي سنة 833 هـ / 1429 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 203). والشيخ، القدوة، المسلك، المربي، محب الدين محمد بن الحصني، وهو ابن أخي الشيخ تقي الدين الحصني صاحب الزاوية الحصنية، المتوفى سنة 889 هـ / 1484 م (البصروي. 1988: 99 - 100). والشيخ الصالح، المربي، المسلك، الشافعي عبد الرزاق الحموي، القادري نسباً وخرقة، توفي سنة 901 هـ / 1495 م (الغزي. 1977: 1 / 237). والشيخ شمس الدين محمد المغربي، الصالح، العالم، ، الزاهد، الورع، المسلك، المربي، العارف بالله، الشاذلي، المرسي، توفي سنة 911 هـ/ 1505 م (الغزي. 1977: 1 / 79، 80). والعارف بالله علي بن ميمون بن أبي بكر الهاشمي، القرشي، المغربي، الغماري، التباسي، الشيخ، المرشد، المربي، توفي سنة 917 هـ / 1511 م (الغزي. 1977: 1 / 272 – 278؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 81، 84). والشيخ محمد بن عبد الله بن

محمد، المكنى بأبي الوفاء الموصلي، الأشعري، الشافعي، الشيخ، الصالح، المسلك، المربي، توفي سنة 920 هـ / 1514 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 97).

وربما قيل: " مربي الطلبة "، ومن الذين تلقبوا بهذا اللقب: الشيخ برهان الدين إبراهيم ابن موسى بن أيوب الأبناسي، القاهري، الدمشقي، العالم، الفقيه، العابد، كان شيخ الديار المصرية، مربياً للطلبة، توفي سنة 801 هـ / 1398 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 4 / 5 – 7؛ السخاوي. د.ت: 1 / 172؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 2؛ ابن حجر العسقلاني. 1974: 4 / 144؛ النعيمي. 456: 86).

وربما قيل أيضاً: " مربي الطلبة والمريدين "، ومن الذين نعتوا بهذا اللقب: الشيخ عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي الشافعي (ت 768 هـ / 1366م) الذي كان " مربياً للطلبة والمريدين، ولهم به جمال وعزة " (ابن العماد الحنبلي. د.ت:6/210-211). وقد يقتصر الأمر على المريدين فيقال: " مربي المريدين ": وهو من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 27، 162). وكذلك كان شهاب الدين أحمد بن حسين بن حسن بن علي بن رسلان، الشيخ، الرملي، ثم المقدسي، الفقيه، الشافعي، المسلك، مربي المريدين، توفي سنة 844 هـ / 1440 م (المقريزي. 1992: 2 / 291 – 292).

المرشد: من ألقاب ملوك المغرب، ويستخدم كلقب للصوفية، والمراد من يرشد الناس إلى الحق ويهديهم السبيل، و " المرشدي " نسبة إليه للمبالغة (القلقشندي. 1963: 6 / 27؛ الباشا، ح. 1978: 469). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن صالح العوفي، الإسكندري المولد، الآفاقي المنشأ، العاتكي، المزي، الشافعي، الصوفي، المحدث، الفقيه، اللغوي، المرشد، توفي سنة 906 هـ / 1500 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 30 - 31). والعارف بالله علي بن ميمون بن أبي بكر الهاشمي، القرشي، المغربي الغماري، التباسي، الشيخ، المرشد، توفي سنة 917 هـ / 1511 م (الغزي. 1977: 1 / 272 – 278؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 81 - 84).

المستغرق: من ألقاب الصوفية، ومن الذين اتصفوا بذلك: الشيخ عبد الرحمن البهنسي، المصري، الصالح، المصطلم، المستغرق، المعتقد، أحد صوفية الشيخونية، المقيم بالبرقوقية بين القصرين، توفي سنة 910 هـ / 1504 م (الغزي. 1977: 1 / 234).

المسلك: بتشديد اللام المكسورة من ألقاب الصوفية، وهو اسم فاعل من تسليك الطريق وهو تعريفها، والمراد تعريف المريدين الطريق إلى الله تعالى، وأصل التسليك إدخال لشيئ في الشيئ، ومنه قيل للخيط سلك، والمسلك لقب بذلك لإدخاله المريدين في

الطريق و"المسلكي " نسبة إليه للمبالغة (القلقشندي. 1963: 6 / 28؛ الباشا، ح. 1978: 470)، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، كما يستخدم في مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ إبراهيم بن عيسى المرادي، الأندلسي، ثم المصري، ثم الدمشقي، كان له عناية فائقة في معارف الصوفية، حسن المذاكرة، من كبار المسلكين، توفي سنة 668 هـ/ 1269 م (الأسنوي. 1987: 2 / 250). والشيخ، الصالح، الزاهد، المسلك أبو بكر بن عمر بن محمد الطيني الفقيه المالكي، المتوفى سنة 827 هـ / 1423 م (ابن تغري بردي. 1963 – 1972: 15 / 124). والشيخ جمال الدين عبد الله بن خليل بن فرج القدسي الأصل، الدمشقي، البرماوي، المعروف بالقلعي الرباني، الصوفي، العارف، كان إماماً مسلكاً، توفي سنة 833 هـ / 1429 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 203). والشيخ المسلك زين الدين أبو بكر بن محمد بن علي الخافي، الهروي، العجمي، المتوفى سنة 839 هـ / 1435 م (ابن تغري بردي. 1963 – 1972: 15 / 202). والشيخ الصوفي الشاذلي شمس الدين محمد بن حسن، المعروف بالشيخ الحنفي، فقد كان فقيهاً عالماً مسلكاً، توفي سنة 847 هـ / 1443 م) (ابن تغري بردي. 1963 – 1972: 15 / 500). والشيخ أحمد بن محمد بن عبد الغني السرسي الأصل، القاهري، الحنفي، الشاذلي، العارف بالله تعالى، المسلك، توفي سنة 861 هـ / 1456 م (السخاوي. د.ت: 2 / 125؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 297 - 298). والشيخ جمال الدين بير جمال الشيرازي، العجمي، الشافعي، الصوفي، الإمام، القدوة، المسلك، توفي سنة 881 هـ / 1476 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 331). والشيخ، القدوة، المسلك، المربي، محب الدين محمد بن الحصني، المتوفى سنة 889 هـ / 1484 م (البصروي. 1988: 99 - 100). والشيخ الصالح، المربي، المسلك، الشافعي عبد الرزاق الحموي، القادري نسباً وخرقة، توفي سنة 901 هـ / 1495 م (الغزي. 1977: 1 / 237). والشيخ شمس الدين محمد المغربي، الصالح، العالم، الزاهد، الورع، المسلك، المربي، العارف بالله، توفي سنة 911 هـ / 1505 م (الغزي. 1977: 1 / 79 - 80). والشيخ محمد بن عبد الله بن محمد، المكنى بأبي الوفاء الموصلي، الأشعري، الشافعي، الشيخ، الصالح، المسلك، توفي سنة 920 هـ / 1514 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 97؛ الغزي. 1977: 1 / 52). والشيخ مجد الدين عبد الوهاب المصري، الشيخ الصالح، المسلك، توفي سنة 922 هـ / 1516 م (الغزي. 1977: 1 / 258- 259).

المصطلم: الإ صطلام هو الجذب الروحي، والاندماج في الطريقة (دهمان، م. 1980: 18)، ومن الذين تلقبوا بذلك: الشيخ عبد الرحمن البهنسي، المصري، الصالح، المصطلم، المستغرق، توفي سنة 910 هـ / 1504 م (الغزي. 1977: 1 / 234).

المعتقد: كثيراً ما يلقب الصوفية بهذا اللقب، الذي يدل على ما يتمتع الواحد منهم من كرامات وبركات، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ خضر بن أبي بكر محمد بن موسى المهراني، الصوفي، العدوي، المعتقد، صاحب الزاوية بزقاق الكحل، تنبأ بسلطنة الظاهر بيبرس، فلما تسلطن بيبرس صار له في الشيخ اعتقاد عظيم، فأنشأ له الزاوية المذكورة، توفي سنة 676 هـ / 1277 م (ابن تغري بردي. 1984: 5 / 218 و 1983: 1 / 288 و1963 – 1972: 7 / 276؛ ابن كثير. 1979: 13 / 278؛ ابن شاكر الكتبي. 1973: 1 / 404؛ الصفدي. 1981: 13 / 333؛ ابن العماد الحنبلي. د ت: 5 / 351؛ ابن طولون. 1980: 1/ 363)، والشيخ الصوفي الصالح المعتقد داود بن حاتم بن عمر الحراني الأصل، البعلبكي الدار والوفاة، الحنبلي، المعروف بالحبال، كان له أحوال صالحة، وكرامات، ومكاشفات صادقة، توفي سنة 679 هـ / 1280 م (ابن تغري بردي. 1984: 5 / 288). والشيخ الزاهد، الصوفي، المعتقد، برهان الدين، وقيل تقي الدين إبراهيم بن معضاد بن شداد بن ماجد، وكان يجلس إلى العوام يذكرهم، ولهم فيه اعتقاد، توفي سنة 687 هـ / 1288 م (434) (ابن تغري بردي. 1984: 5 / 177 - 178). والشيخ خلف بن الحسين، المعتقد، الشيخ الصالح، المعروف بالطوخي، كان منقطعاً بداره، وللناس فيه اعتقاد، وتردد عليه الأمير النائب سودون، توفي سنة 801 هـ / 1398 م (ابن تغري بردي. 1984: 5 / 230 - 231). والشيخ الصوفي المعتقد الصالح المغربي خليفة، نزيل الأزهر، تردد الناس إليه كثيراً لاعتقادهم ببركته، توفي سنة 829هـ/ 1425 م (ابن تغري بردي. 1984: 5 / 231). والشيخ، الإمام، الزاهد، الصوفي، المعتقد، الكبير، صاحب الكرامات، أحمد بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن عرب، المتوفى سنة 830 هـ / 1426م (ابن تغري بردي. 1984: 1 / 217). والشيخ الصالح المعتقد شهاب الدين أحمد القرعوني، ثم الدمشقي، كان من المغالين في اعتقاد محي الدين بن عربي، توفي سنة 920 هـ / 1514 م (الغزي. 1977: 1 / 153).

معدن الأنوار: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ومن الذين تلقبوا به: أبوالحسن علي بن عبد الله الشاذلي المغربي صاحب الطريقة الشاذلية، توفي سنة 656 هـ / 1258 م (الشعراني. 1988: 2 / 4).

مفيد الطالبين: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وهو في الأصل ينسب إلى المفيد، وهو من ألقاب العلماء، اسم فاعل من الإفادة وهي إنالة الشخص ما لم يكن حاصلاً عنده (القلقشندي. 1963: 6 / 29، 161). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: أقضى القضاة شرف الدين عيسى بن عثمان بن عيسى الغزي، الدمشقي، الإمام، الفقيه، مفتي المسلمين، مفيد الطالبين، توفي سنة 792 هـ / 1389 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 159 – 161).

وقد يرد لفظ المفيد مقروناً بألفاظ أخرى مثل: " المفيد الزاهد "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: شهاب الدين أحمد بن يوسف بن حميد الصفدي، ثم الدمشقي الحنفي الشيخ المفيد الزاهد، توفي سنة 908 هـ / 1502 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 37). و"المفيدي" نسبة مبالغة للمفيد، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (القلقشندي. 1963: 6 / 29، 163).

المقر: هذ اللقب في الأصل من أجل ألقاب السلطان، كما يختص بكبار الأمراء وأعيان الوزراء، وكتاب السر وغيرهم، لكن الأمر تعداهم لغيرهم من كبارالقضاة والعلماء والكتاب ومشايخ الصوفية وأهل الصلاح (القلقشندي. 1963: 5 / 494؛ الباشا، ح. 1978: 489، 490).. وعن مشايخ الصوفية، فقد جاء هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية لمرتبة المقر الشريف، ومرتبة المقر الكريم، ومرتبة المقر العالي (القلقشندي. 1963: 6 / 161).

المكاشف: من الكشف، يراد به كشف بعض المخفيات والغيبيات ومعرفة هواجس النفس ونواياها، وذلك يتم عن طريق الخلوة والرياضة والمشاهدة والجذب الروحي استناداً للحديث الشريف: " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله "، وقال الشعراني: " فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن نظر وفكر وظن وتخمين " (ابن طولون. 1316: 18؛ الشعراني. 1988: 1/ 5، 6). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ محمد بن صدقة الصوفي، المجذوب، الصاحي، الولي، المكاشف، الدمياطي الأصل، ثم المصري الشافعي (ت 854 هـ / 1450 م)، ظهرت عليه الأحوال الباهرة، والخوارق الظاهرة، وتوالت كراماته (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 284).والشيخ أبو الخير الكليباتي، الصالح، الولي، المكاشف، توفي بالقاهرة سنة 909 هـ / 1503 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 41)والشيخ المعتقد إبراهيم بن محمد بن عبد الرحمن الدسوقي، الدمشقي،

الشافعي، الصوفي، الرباني، المبارك، المكاشف توفي سنة 919 هـ / 1513 م (الغزي. 1977: 1 / 121، 122؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 90).

ملاذ العباد: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، قال القلقشندي: فيه نظر لأن العباد لا يلوذون إلا بالله تعالى (القلقشندي. 1963: 6 / 72، 162، 163؛ الباشا، ح. 1978: 495)، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غيرالسلطانية من مرتبة الجناب الكريم، وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام (القلقشندي. 1963: 6 / 162).

و"الملاذي" نسبة إليه للمبالغة، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (القلقشندي. 1963: 6/163؛ الباشا، ح. 1978: 495).

ملجأ المريدين: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي (القلقشندي. 1963: 6 / 71، 163). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الصدر سليمان بن عبد الناصر الأبشيطي، ثم القاهري، الصوفي، ملجأ المريدين، صاحب الكرامات، توفي سنة 887 هـ / 1482 م (ابن طولون. 1316: 256؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 346).

ملك الأبدال: من ألقاب كبار الصوفية، والأبدال في المصطلح الصوفي قوم من الصالحين، يعتقد أنه لا تخلو الدنيا منهم، إذا مات واحد منهم أبدل الله تعالى مكانه بآخر، وواحد الأبدال بديل (الباشا، ح. 1978: 502).

الملك على الحقيقة: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161).

المنقطع إلى الله: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح. ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الحسن بن علي بن عمر الأموي، الأسنوي فقد كان من كبار الصالحين المتورعين، المنقطعين إلى الله عز وجل، توفي سنة 718 هـ / 1318 م (الأسنوي. 1987: 1 / 91).

موصل السالكين: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح (القلقشندي. 1963: 6 / 72). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: بدر الدين حسن بن محمد الشافعي، المقدسي، المعروف بابن الشويخ، العلامة، المقرئ، الصوفي، الناسك، العابد، موصل السالكين، توفي سنة 906 هـ / 1500 م (ابن طولون. 1316: 286؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 28 - 29).

موضح الطريقة: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وربما قيل: "موضح الطرائق"، والطريق المراد هنا هو الطريق إلى الله تعالى (القلقشندي. 1963: 6 / 72).

ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161).

المولوي: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ينسب مبالغة إلى لقب المولى الذي هو من ألقاب الكتاب، والمراد بالمولى هنا السيد (القلقشندي. 1963: 6 / 31). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الشريف (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162).

الناسك: من ألقاب الصوفية وأهل الصلاح، ومعناه العابد أخذاً من النسك وهو العبادة (القلقشندي. 1963: 6 / 32). ويستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية وغيرها من درجة مجلس الشيخ (القلقشندي. 1963: 6 / 164، 165). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الإمام البارع الناسك أبو محمد بن أبي جمرة المغربي المالكي، المتوفى سنة 695 هـ / 1295 م (العيني. 1988: 3 / 324). والشيخ الصالح الزاهد العابد الخاشع الناسك نجم الدين أبو علي الحسن، المعروف بالشاورت الدمشقي، له كرامات ومعرفة في علم الحرف، توفي سنة 696 هـ / 1296 م (العيني. 1988: 3 / 380؛ ابن كثير. 1979: 13 / 351). والشيخ نصر بن سليمان أبو الفتح المنبجي، الناسك، القدوة، صاحب الزاوية المعروفة المنسوبة إليه، توفي سنة 719 هـ / 1319 م (المقريزي. د.ت: 2 / 432؛ العيني. 1988: 4 / 141). والشيخ بدر الدين حسن بن علي الأسواني، كان فقيها فاضلاً صالحاً زاهداً ناسكاً، توفي سنة 724 هـ / 1323 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 147). والشيخ فخر الدين أبو بكر عبد الرحمن بن الشيخ شمس الدين بن محمد بن فخر الدين عبدالرحمن البعلبكي، الحنبلي، كان إماماً، عالماً، محدثاً، ناسكاً، عفيفاً، ليناً، توفي سنة 732 هـ / 1331 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 229). والشيخ ناصر الدين محمد بن الشرف صالح الحموي، كان زاهداً عابداً، ورعاً ناسكاً، ملازماً للصوم، توفي سنة 734 هـ / 1333 م (ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 257). والشيخ مجد الدين موسى بن أحمد بن محمود الأقصراوي، الشافعي، الشيخ، الصالح، الزاهد، الخاشع، الناسك، توفي سنة 740 هـ / 1339 م (ابن حجر العسقلاني. د.ت: 5 / 143؛ ابن حبيب. 1976 – 1986: 2 / 405). والشيخ جمال الدين بن محمد بن طيمان الطيماني، المصري، ثم الدمشقي، الإمام، العالم، المفنن، البارع، الصوفي، الناسك، توفي سنة 815 هـ / 1412 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 3 / 25 – 26). والشيخ محمد الجلجولي، الملقب بأبي العون الغزي،

الإمام، العالم، العامل، الخاشع، الناسك، توفي سنة 910 هـ/ 1504 م (الغزي. 1977: 1 / 75، 78).

"والناسكي" نسبة إليه للمبالغة (القلقشندي. 1963: 6 / 32)، وهو من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الشريف، ومرتبة الجناب الكريم، ومرتبة الجناب العالي، وصورتها ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ومرتبة المجلس العالي، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ذكره شهاب الدين بن فضل الله في بعض التواقيع عن نائب الشام، ويستخدم أيضاً في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس، ومرتبة المجلس السامي وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162، 163، 164).

وربما يقال: " متنسك "، فقد كان إبراهيم بن عبد الرزاق بن رزق الله الرسعني، الدمشقي " متنسكا "، توفي سنة 695 هـ / 1295 م (الغزي. 1983: 1 / 206).

النظامي: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وهو في الأصل من ألقاب الوزراء ومن في معناهم، ينسب إلى النظام وهو صورة الاجتماع والالتئام، ومنه نظم اللؤلؤ وغيره، والمراد أنه يكون به انتظام الأمور والتئامها (القلقشندي. 1963: 6 / 33، 163؛ الباشا، ح. 1978: 533). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس العالي وصورته ما ورد في ألقاب شيخ الشيوخ بخانقاه سرياقوس (القلقشندي. 1963: 6 / 163).

نقطة الدائرة: من الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شهاب الدين أحمد بن عمر بن هلال الحلبي، الصوفي، الفقير، المعتقد كان صاحب شطحات، منعه فقهاء حلب من الدعوة إلى طريقة ابن عربي، فلم يزد ذلك أتباعه فيه إلا محبة وتعظيماً، حتى إنهم كانوا يسمونه نقطة الدائرة، توفي سنة 824 هـ / 1421 م (المقريزي. 1992: 1 / 274؛ ابن حجر العسقلاني. 1974: 3 / 255؛ السخاوي. د.ت: 2 / 58).

نقيب الأولياء: من ألقاب مشايخ الصوفية، وقد أطلق هذا اللقب على الشيخ الصوفي الجليل ناصر الدين محمد بن عثمان بن سيف بن أبي الفضل ابن القواس الدمشقي، كان حسن الملتقى، محباً للصالحين، حتى لقب بنقيب الأولياء، توفي سنة 750 هـ / 1349 م (السلامي. 1982: 2 / 126).

نور الزهاد: من ألقاب الصوفية ومشايخهم وأهل الصلاح، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المجلس العالي (القلقشندي. 1963: 6 / 74، 163).

الورع: من ألقاب الصوفية ومشايخهم وأهل الصلاح، والمراد من يتنزه عن الوقوع في الشبهات، وهو في اللغة التقي (القلقشندي. 1963: 6 / 34، 164، 165؛ الباشا، ح. 1978: 539، 540). ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع الشريفة، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية وغيرها من درجة الشيخ (القلقشندي. 1963: 6 / 164، 165). ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: إسماعيل بن إبراهيم بن علي الفراء، الصالحي، الزاهد، الورع، صاحب الكرامات، توفي سنة 684 هـ / 1250م (ابن طولون. 1980: 2 / 481). والشيخ شرف الدين محمود بن محمد بن أحمد، المعروف بابن الشريشي الشافعي (ت 795 هـ / 1392 م) العلامة، الورع (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 342). والشيخ تقي الدين أبوبكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني، الدمشقي، الحسيني، الإمام، العالم الرباني، الزاهد، الورع، توفي سنة 829 هـ / 1425 م (ابن قاضي شهبة. 1987: 4/ 76 – 77). والشيخ الإمام الصالح الورع الزاهد شمس الدين الديروطي، ثم الدمياطي الواعظ، توفي سنة 921 هـ / 1515 م (الشعراني. 1988: 2 / 182 - 183).

و" الورعي " نسبة إليه للمبالغة (القلقشندي. 1963: 6 / 34؛ الباشا، ح. 1978: 539، 540)، ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غير السلطانية من مرتبة المقر الشريف، ومرتبة الجناب الشريف، ومرتبة الجناب العالي وصورته ما رآه القلقشندي في بعض التواقيع عن نائب الشام، ومرتبة المجلس العالي، كما يستخدم في المكاتبات السلطانية من مرتبة المجلس السامي وصورته ما ورد في ألقاب الشيخ شمس الدين الطوطي (القلقشندي. 1963: 6 / 161، 162، 163، 164).

وقد يرد بصيغة: " المتورع "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الحسن بن علي بن عمر الأموي، الأسنوي فقد كان من كبار الصالحين المتورعين، المنقطعين إلى الله، توفي سنة 718 هـ / 1318 م (الأسنوي. 1987: 1 / 91).

الولي: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، والولي في اللغة خلاف العدو، أما الولي في مفهوم الصوفية لا يأتي بشرع جديد، وإنما يأتي بالفهم الجديد من الكتاب والسنة الذي لم يكن يعرف لأحد قبله، ولذلك يستغربه كل من لا إيمان له بأهل الطريق ويقول هذا لم يقله أحد على وجه الذم، وكان الأولى أخذه منه على وجه الاعتقاد واستفادته من قائله (القلقشندي. 1963: 6 / 74؛ الشعراني. 1988: 2 / 6؛ الباشا، ح. 1978: 541). وقد يضاف إليه بعض الألفاظ كالشهير، فيصبح: " الولي الشهير "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الكبير، والولي الشهير، العارف بالله تعالى أبوبكر بن داود الصالحي، توفي سنة 806 هـ / 1403 م (ابن العماد الحنبلي.

د.ت: 7 / 58). والشيخ محمد بن صدقة الصوفي، المجذوب، الصاحي، الولي، توفي سنة 854 هـ / 1450 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 284). والشيخ داود بن بدر الحسيني الصوفي كان من الأولياء المشهورين، توفي سنة 881 هـ / 1476 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 6 / 331، 332). والشيخ أبو الخير الكليباتي، الصالح، الولي، توفي بالقاهرة سنة 909 هـ / 1503 م (الغزي. 1983: 1 / 121، 122؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 41).

أو يضاف له لفظ الكبير، فيصبح: " الولي الكبير "، ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ شهاب الدين أحمد بن إسماعيل بن أبي بكر الإبشيطي الشافعي ثم الحنبلي، الصوفي، الإمام، العلامة، البارع، المفنن، له مكاشفات وأحوال تدل على أنه من كبار الأولياء (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 7 / 336، 337)، ويذكر أيضاً أن برهان الدين إبراهيم بن محمود بن أحمد الأقصراني الأصل، القاهري، الشافعي، الحنفي، المواهبي (ت 908 هـ / 1502م) قد أخذ التصوف عن الولي الكبير أبي المواهب محمد التونسي (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 36).

وقد يضاف إليه لفظ الجلالة، فيصبح: " ولي الله تعالى ". ومن الذين أطلق عليهم هذا اللقب: الشيخ الصوفي الصالح المجذوب سويدان، كان من أولياء الله تعالى، وله مكاشفات كثيرة، وخوارق شهيرة، كان في أول أمره مقيماً بالخانقاه السرياقوسية مدة طويلة، وبني له هناك زاوية خارج الخانقاه مما يلي مصر، ثم انتقل في أيام السلطان الغوري إلى مدرسة ابن الزين برصيف بولاق إلى أن توفي سنة 910 هـ / 1504 م (الغزي. 1983: 1 / 213، 214). والعارف بالله علي بن ميمون بن أبي بكر الهاشمي، القرشي، المغربي، الغماري، التباسي، الشيخ، المرشد، المربي، القدوة، الحجة، ولي الله تعالى، توفي سنة 917 هـ / 1511 م (ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8/ 81 - 84). والشيخ عمر البجائي المغربي المالكي، الإمام، العلامة، القدوة، الحجة، الفهامة، ولي الله تعالى والعارف به، توفي سنة 919 هـ / 1513م (الغزي. 1983: 1 / 287، 2882؛ ابن العماد الحنبلي. د.ت: 8 / 92 - 93).

ولي أمير المؤمنين: من ألقاب مشايخ الصوفية وأهل الصلاح، وفي الأصل هو من الألقاب التي يشترك فيها أرباب السيوف والأقلام كالوزراء ووقضاة القضاة وكاتب السر ومن في معناهم،ويستخدم هذا اللقب في المكاتبات غيرالسلطانية من مرتبة المقر الشريف(القلقشندي. 1963: 6 / 74، 161).

وبعد، فلا نزعم بحال أننا أحطنا بكل الألقاب التي أطلقت على الصوفية في العصر المملوكي، بل هي محاولة لجمع شتات هذه الألقاب استكمالاً لإحدى صور ذاك العصر.

إن كثرة الألقاب التي أسبغت على الصوفية تدل على المكانة الرفيعة التي حظيت بها، وخاصة أن هذه الطائفة أسهمت إسهاماً لافتاً اجتماعياً ودينياً وتثقيفياً في العصر المملوكي من خلال ما اتصل بها من مؤسسات تمثلت في الكثير من الزوايا، والربط، والخانقاوات التي أقيمت في مصر والشام.

ولعل البحث يحفز الباحثين على توجيه المزيد من بحوثهم لدراسة أحوال هذه الطائفة، وصولاً لإجلاء أدوارها في المجتمع المملوكي.

المراجع

- الأسنوي، عبدالرحيم. (1987). طبقات الشافعية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الباشا، حسن. (1978). الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، القاهرة: طبعة دارالنهضة العربية.
- البستي. أبو الفتح. (د.ت). ديوانه، دمشق: مجمع اللغة العربية.
- البصروي، علي. (1988). تاريخه، دمشق: دار المأمون.
- ابن تغري بردي، يوسف. 1983). الدليل الشافي، القاهرة: مركز البحث العلمي.
- ابن تغري بردي، يوسف. (1988). المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن تغري بردي، يوسف. (1963 – 1972)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: دار الكتب.
- ابن حبيب، الحسن. (1976 – 1986). تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد. (1974). إنباء الغمر بأبناء العمر، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية
- ابن حجر العسقلاني، أحمد. (د.ت. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت: دار الجيل.
- ابن حجي الحسباني، أحمد. 9458. عبر الأعصار وخبر الأمصار، برلين: المكتبة الملكية.
- السبكي، عبدالوهاب. (1908). معيد النعم ومبيد النقم، ليدن: بريل.
- السخاوي، محمد. (د.ت. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت: دار مكتبة الحياة.
- السلامي، محمد. (1989). الوفيات، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن شاكر الكتبي، محمد. (1973). فوات الوفيات والذيل عليها، بيروت: دار صادر.
- الشعراني، عبدالوهاب. (1988). الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، بيروت: دار الجيل.
- الصفدي، خليل. (1981). الوافي بالوفيات، فيسبادن: للصفدي، جمعية المستشرقين الألمانية.
- ابن طولون، محمد. (1316). رسائله، تركيا: بمكتبة أحمد الثالث.
- ابن طولون، محمد. (1980). القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية، دمشق: دار أبي بكر.
- ابن طولون، محمد. (1992). نقد الطالب لزغل المناصب، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- العلبي، أكرم. (1989). خطط دمشق، دمشق: دار الطباع.
- ابن العماد الحنبلي، عبدالحي. د.ت. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت:

دار إحياء التراث العربي.
- الغزي، تقي الدين. (1983). الطبقات السنية في تراجم الحنفية، الرياض: دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع.
- الغزي، نجم الدين محمد. (1977). الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن قاضي شهبة، أبوبكر. تاريخه، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية والجفان للطباعة والنشر.
- ابن قاضي شهبة، أبوبكر. (1987). طبقات الشافعية، بيروت: دار الكتب.
- القشيري، عبدالكريم. (د.ت). الرسالة القشيرية، بيروت: دار صادر.
- القلقشندي، أحمد. (1963). صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ابن كثير، إسماعيل. (1979). البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف.
- المقريزي، أحمد. (1992). درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، بيروت: عالم الكتب
- المقريزي، أحمد. (1934– 1973). السلوك لمعرفة دول الملوك، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر بوزارة الثقافة والإرشاد القومي.
- المقريزي، أحمد. (د.ت.) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية القاهرة: دار صادر.
- النعيمي، عبدالقادر. 456. العنوان في ضبط مواليد ووفيات الزمان، تركيا: مكتبة أحمد الثالث.

Berchem Van, *Corpus.Egypte*,1,446.
Brockelmann, C. (1913). *Encyclopedie de l'islam,Leiden*
Brockelmann, C. (1937). *Geschichte der arabischen Litteratur,L*eiden.
Wiet, (1932). *Lampes et bouteilles en verre emaille.* Catalogue General du Musee -- Arabe du Caire.

النزعة الجهادية لطلبة العلم وحملة القرآن الكريم
في منطقة معسكر خلال العهد العثماني

د. بن داهة عدة
قسم التاريخ
المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي معسكر

مقدمة

غاية هذا العرض السريع هو تقديم صورة موجزة عن أثر التعليم القرآني، وعلوم الدين في تغذية الروح الجهادية لدى طلبة العلم وحملة القرآن الكريم في منطقة معسكر خلال حكم الباي محمد بن عثمان الكبير (هو محمد بن عثمان الكبير الكردي الملقب بالأكحل لسمرته، وبالكبير إكراما له عندما فتح وهران؛ من مواليد مليانة فيما بين 1739- 1745، كان غزير العلم ومن المهتمين بالأدب، والشعر، والعلوم الشرعية، والطب والفنون العسكرية، والسياسية؛ يجيد الحديث باللغتين الإيطالية والفرنسية؛ تولى قيادة قبائل فليتة (1765- 1769)؛ ثم قائدا لزمورة، ثم خليفة لبايلك الغرب الجزائري (1769- 1779)؛ ثم باي بايلك الغرب (1779- 1797)؛ وذلك بالحديث عن استقطاب مدينة معسكر – بعد استقرار الأتراك بها واتخاذها عاصمة لبايلك الغرب الجزائري – لعدد كبير من العلماء، والفقهاء، وقادة الجهاد، وكبار المقاومين ضد الاحتلال الأسباني لوهران؛ وتأليف الطبقة المثقفة بهذه المدينة لما عُرف «بجيش الطلّبة» الذي كان له الدور الحاسم في التحرير الثاني والنهائي لمدينة وهران سنة 1792م (في سنة 1708 تمكن باي معسكر مصطفى بن يوسف المدعو بوشلاغم من تحرير وهران وهو التحرير الأول؛ أما التحرير الثاني والنهائي فقد تم على يد باي معسكر محمد بن عثمان الكبير المدعم من طرف جيش الطلّبة وذلك سنة 1792م).

الدور الجهادي للمؤسسات التعليمية والدينية

اشتهرت منطقة معسكر في آخر العهد العثماني بكثرة الزوايا التي كان عددها يفوق عدد المساجدومع أن لكل من المسجد، والزاوية، والرباط، والمدرسة (المعهد) خصوصياته، فإن المدرسة المحمدية في معسكر، وزاوية القيطنة في وادي الحمام كانت كل منها تجمع في آن واحد بين المدرسة والزاوية والرباط.

المدرسة المحمدية:

أسسها محمد بن عثمان الكبير إلى جانب الجامع الأعظم على شاكلة المدرسة البوعنانية بفاس، والمدرسة المستنصرية والبياشية بتونس، والقشاشية في الجزائر(سعد الله، أ. ج1، ط1، 1998: 273) لتكون قاعدة لنشر التعليم في المنطقة؛ وجهزها بجميع الوسائل التعليمية من مكتبة، وقاعات للمطالعة والدروس، ومبيت للطلبة الداخليين، إلى جانب مطبخ وفرن خدمة للطلبة. ولينافس بها القرويين في فاس، والزيتونة في تونس.

ومع أن المدرسة المحمدية لم تكن جامعة كالأزهر، أو القرويين أو الزيتونة غير أن الدروس فيها كانت تفوق أحيانا دروس الجامع الأموي في دمشق والحرمين الشريفين لتنوع الدروس فيها.

تولى التدريس بها أكابر علماء المنطقة من أمثال الشيخ محمد بن عبد الله الجيلالي (جاكر، ل. 2003: 52- 54) الذي ولاه الباي تسيير شؤون المدرسة ثم رئاسة الرباط، وقاضي القضاه السيد الطاهر بن حواء، وكاتبه الخاص السيد محمد بن المصطفى بن زرفة الدحاوي (لقب بهذا الاسم نسبة إلى مرضعته، ولم يترجم له صاحب كتاب الياقوتة الوهاجة العربي المشرفي بل اكتفى بأنه من أولاد سيدي دحو، وهي عائلة إدريسية انتقلت من الجزيرة الخضراء إلى معسكر) (البوعبدلي.الأصالة، عدد 13، 1973: 27)، وهؤلاء جميعا وعوا القرآن الكريم ولقنوا آياته الشريفة لطلبتهم.

وقد تحولت المدرسة المحمدية التي كانت قاعدة العلم فيها هي حفظ القرآن الكريم إلى رباط أيام الفتح الوهراني، حيث خرج علماؤها للجهاد، فأقاموا عند جبل المائدة قرب وهران للتضييق على الأسبان، وكانوا هناك يدرسون، ويتلون القرآن الكريم، ويحاربون(سعد الله، أ. ج1، 1998: 267).

ويفهم من هذا أن المدرسة المحمدية بانتقال طلابها إلى جبل المائدة قد تحولت إلى قلعة عسكرية، وزاوية، ومدرسة متنقلة.

تحدث أحمد بن سحنون الراشدي بمزيد من التفصيل والتوضيح عن هذه المدرسة ووصفها وصفا مفصلا في مؤلفه «الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني» حيث قال في شأنها «كاد العلم ينفجر من جوانبها» (الراشدي، أ. 1973: 127)، كما تحدث السيد محمد بن المصطفى بن زرفة الدحاوي عن طلبتها في معرض حديثة عن رباط وهران في مؤلفه «الرحلة القمرية في السيرة المحمدية» (حساني، م. 2003: 87).

زاوية القيطنة:

أسسها الشيخ بن مصطفى بن مختار جد الأمير عبد القادر بقرية القيطنة على الضفة اليسرى لوادي الحمام بين بوحنيفية وحسين غرب معسكر بحوالي 20 كيلومتر، خلال

العهد العثماني بمكان يدعى «شعبة غار الطلّبة»، وأوجد بها مسجدا لأداء الصلوات الخمس، ومدرسة لتلقين العلوم، وخلف المسجد رفع مبنى للزاوية هو أوسع بكثير من المسجد، وقد مكث الأمير عبد القادر بهذه الزاوية إلى غاية إعلانه أميرا للبلاد في 1832/11/27م؛ وقد تم لجيش الاحتلال الفرنسي أن أضرم النيران في زاوية القيطنة سنة 1841 بأمر من الجنرال بيجو (Rapport du s/préfet de Mascara à Mr le préfet d'Oran. le 06/08/1946, Signé: Mesnard).

ومن هذه الزاوية التي كانت مقصدا للعلماء، والمرابطين والشخصيات المعروفة في المنطقة، (العربي، إ. ط2، 1982: 37) انطلق الشيخ محي الدين وابنه عبد القادر في مقاومة الاحتلال الفرنسي، وفيها حفظ الأمير عبد القادر القرآن الكريم، وتعلم مبادئ اللغة والدين.

تولى التدريس في هذه الزاوية أحد أكابر علماء عصره، وهو الشيخ عبد القادر المشرفي صاحب كتاب «بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الأسبانيين بوهران من الأعراب كبني عامر»؛ ومنها تخرج علماء كبار ومجاهدون من أمثال: الأمير عبد القادر (1808- 1883)، ومحمد مرتضى الحسن الجزائري (1827- 1901)، ومحي الدين بن الأمير عبد القادر (1843- 1918)، وأحمد بن محي الدين بن مصطفى الحسني (1833- 1902).

لقد كانت زاوية القيطنة مؤسسة اجتماعية، واقتصادية، وثقافية، وعسكرية، تجمع في آن واحد بين المسجد، والمحكمة، والملجأ، والمركز العسكري، وهي بهذا الشكل «منبعا للثقافة والعلم، وخلية للسياسة، والتوجيه الثوري، ورباطا للجهاد المستمر ضد العدوان الخارجي»، وهكذا كانت الزوايا والكتاتيب القرآنية أول من قاوم الاستعمار الفرنسي في الجزائر.

ولم تكن المدرسة المحمدية، وزاوية القيطنة في منطقة بني شقران وسهل غريس هي التي اهتمت لوحدها بتحفيظ القرآن الكريم، وبتعليم العلوم والحث على الجهاد؛ فقد كان إلى جانبها عشرات المدارس والزوايا، وعشرات الصلحاء عاكفون على تحصيل القرآن والعلوم للصبيان وللكبار بما في ذلك الدعوة لجهاد الأسبان حتى قيل عن هؤلاء الصلحاء في غريس «كل دومة بوالي صالح» (بوعزيز،ي. ج1، ط1، 1995: 228-229).

مساهمة طلبة العلم وحملة القرآن في الحملات الجهاية لتحرير وهران:

في هذا الشأن يقول أبو زيد عبد الرحمن الجامعي صاحب كتاب «فتح وهران» إن طلبة العلم وحملة القرآن كانوا أشد الناس مسارعة لإجابة دعاء السلطان لهذا الجهاد

المبارك» (الجامعي، م. 2003: 87) تركوا المدارس والزوايا وتوجهوا إلى وهران للمرابطة والمشاركة في تحرير المدينة إلى جانب شيوخهم، فكانوا يزاولون الدراسة ويقومون بأعمال حربية، وربطوا الجهاد بغزوات الرسول صلى الله عليم وسلم لأنهم كانوا لا يفرقون بين جهاد الرسول صلى الله عليه وسلم لكفار قريش عن جهاد مسلمي الجزائر ضد الأسبان(حساني، م. 2003:150).

ونستدل على الدور البارز الذي لعبه طلبة العلم وحملة القرآن في فتح وهران بقول ابن زرفة الدحاوي:«وأثخن الطلبة في النصارى إثخانا عظيما أحلَّ به على النصارى النكال» (حساني، م. 2003: 152) وتلك هي شهادة حية وتقييم لنشاط الطلبة في حرب الجزائر ضد الأسبان أدلى بهما كاتب شارك هو بنفسه إلى جانب هؤلاء الطلبة في فتح وهران، وفيه دحض لمن استهتر بهم كما سيأتي لاحقا.

وفي رباط وهران التقي الطلبة من مختلف مدارس المنطقة وزواياها (المدرسة المحمدية، مدرسة الشيخ بوراس، زاوية الكرط، زاوية القيطنة) ومن جميع نواحي غريس.

ويتفق بن سحنون الراشدي مع الجامعي في أن «أول الناس إجابة واسبقهم للإصابة طلبة المدرسة المحمدية، وسكان روضة العبقرية، والفقيهان العالمان العلامة أبو المعاري سيدي أبو عبد الله الجيلالي، وذوي المكارم الأثيرة والفتاوى الطاهر بن حواء، فأمرهم سيدنا الأمير على جمع الطلبة المرابطين»(حساني، م. 2003: 329).

وهكذا أنشأ الباي جيشا سماه «جيش الطُّلبة»، أسند مهمته للعلماء المجاهدين؛ ففي سنة 1791 عين محمد بن عبد الله الجيلالي المشار إليه أعلاه على رأس رباط إيفري قرب وهران، وجعل له نوابا يستعين بهم، هم:

- محمد المصطفى بن عبد الله بن زرفة الدحاوي، الذي كلفه الباي بتدوين كل الأحداث المرتبطة بتحرير وهران.

الشيخ الطاهر بن حواء (قاضي معسكر) –المتقدم ذكره- ، الذي استشهد في حملة 1791 على وهران.

محمد علي أبو طالب المازوني (عالم مازونة)، الذي وصل إلى معسكر على رأس 200 طالب توجه بهم فيما بعد إلى وهران.

- أحمد محمد بن علي بن سحنون الراشدي (كاتب الباي) (Zaoui, D. carrefour, 2/04/2008:11).

وللعلم فإن هؤلاء جميعا كانوا من الأعيان ومن أكابر العلماء ممن لا فرق عندهم بين العلم والحسام. وقد بات الطلبة ليلة خروجهم بوادي الحمام، فأكرمهم أهله بسمين

اللحم وخاص الطعام، والبعض ذبح لهم الدجاج؛ ومنه نزلوا بجبل مرجاجو –مرورا بسيق وتليلات ثم وادي إيفري- فاتخذوا من كهوف جبل مرجاجو مساكن لهم وبيوتا للتدريس وقراءة القرآن ليلا ونهارا، تسمع أصواتهم من بعيد كأنها خرير أنهار أو رياح بحار (حساني، م. 2003:334 - 335).

وقبل خروج الطلبة لهذا الرباط، اختار الباي ستة منهم، دعمهم بالأسلحة وبالأموال – أعطاهم مكاحل طوالا، جزائرية، وستة ريال لكل واحد منهم- وبعث بهم في مهمة دعائية، لاستجلاب الطلبة، وترغيبهم في الجهاد والرباط، فوصلوا إلى الرباط وعددهم 500 طالب يتنافسون على الجهاد، ممن بايعوا الباي على الموت (الراشدي، أ. 1973:275 - 276).

ظل الطلبة وهم في الرباط مشتغلون بقراءة القرآن والفقه والنحو، لا يتركون ذلك إلا في أوقات القتال، وبالليل يبيتون يتلون القرآن العزيز لا يفترون عنه إلا الساعتين من أوقات النوم... فكانوا كما قيل في سلفهم الصالح رضي الله عنهم «رهبان بالليل أسود بالنهار» (البوعبدلي.م، 1973: 29).

وهنا تبقى النقطة البارزة التي يمكن التساؤل عنها وهي سبب لجوء الباي إلى الطلبة مع أن للدولة مجندين في الجيش النظامي.

أما ثاني نقطة قد يثار الحديث حولها، فتتمثل في استجابة الطلبة العفوية والسريعة لنداء الجهاد، وحمل السلاح ضد الغزاة الأسبان.

فإذا كانت أسباب لجوء الباي إلى الطلبة تعزى إلى قلة عدد المجندين في الجيش النظامي، فإن الاستجابة الغاضبة والسريعة للطلبة من أبناء المنطقة ضد الغزاة الأسبان قد تكون ردا منطقيا على:

أولا: النداءات العلنية للأسبان في خوض حرب صليبية لغرض تحويل الجزائر إلى المسيحية، وهذا ما تؤكده الحملات العسكرية التي شنها الأسبان في فترات متلاحقة باسم الملوك الكاثوليكيين، وبمباركة من رجال الدين المسيحيين، وعلى رأسهم خسيمينيس دوسيسنبروس "Ximines de cisneros" أسقف طليطلة والوصي على عرش اسبانيا في 1509، وإقدامهم على تمسيح أطفال الجزائر الذين وقعوا في الأسر أثناء الغزوات.

ثانيا: الغارات التي شنها الأسبان في منتصف القرن 16م على تيفروره، والكرط التي خربوا فيها مكتبة المشارف، وفروحة وأرض الشيخ سيدي محمد بن يحي- حيث

استشهد أحد الأجواد من أهل غريس وهو السيد العروسي الذي أخذ الأسبان رأسه وفرسه إلى وهران- ، وتاغية، ونسموط، والبنيان (المزاري، ج1، 1990: 219).

من دون شك فإن ما اقترفه الأسبان من جرائم ومنكرات في حق الجزائريين قد ظل عالقا في أذهانهم، إلى حدٍّ أنهم أصبحوا يفيضون حقدا وغليانا على الغزاة الأسبان، ومعظمهم يدرك ضرورة التصدي لهم وطردهم من الجزائر، ومعنى هذا أنهم كانوا يحملون خميرة الجهاد ومستعدين لتلبية الدعوة الجهادية في أية لحظة ومهيئين لها نفسيا.

ويجيب بن زرفة الدحاوي الذين شككوا في القدرات القتالية للطلبة واستخفوا بهم على اعتبار أنهم لم يحملوا السلاح من قبل، وأن هؤلاء تنقصهم الكفاية في التدريب العسكري، وأنهم لا يعرفون سوى حمل القلم والقرطاس بقوله: «كان الباي يدرك ذلك جيدا، لكنه أبى إلا أن يكون فتح وهران على يد الصلحاء من طلبة وعلماء تبركا بأهل العلم لفتح الأقفال المستعصية، وكان يعرف إخلاصهم النية لوجه الله لا لمغانم يأخذونها» (الدحاوي، م. 2003: 328) أي أن مشاركة العلماء والطلبة في الحرب ضد الأسبان لم يكن الدافع لها الحاجة والتعطش للغنائم. وقد أكدت نتائج الحرب أن الإيمان بالقضية قد يكفي للتعويض عن نقص الخبرة القتالية وعن النقص في المعدات الحربية.

ولعل جهود الباي لتوفير ما يحتاجه الطلبة في رباطهم كان أحد أهم الأسباب الرئيسية لتحقيق النصر على الأسبان، حيث تحمل الباي محمد بن عثمان الكبير على عاتقه تكاليف الرباطين الذين أقامهما الطلبة في كل من جبل المايدة وإيفري.

ويقول ابن سحنون الراشدي وكان يحتمل من غلظتهم وجفوتهم ما لا يتحمله أحد من أحب أولاده (الراشدي، 1973: 235) مما يدل على العلاقة الوطيدة والحميمة بين الباي وطلبة العلم.

لقد وفر الباي للطلبة المرابطين كل سبيل الراحة، وما يحتاجون إليه من مواد غذائية، وأسلحة، وسعيا منه لتحقيق ذلك عطل الأسواق من مينا (قرب غليزان) إلى أحواز تلمسان؛ وجعلها قبالة إيفري ليتمكن الطلبة من شراء ما يحتاجونه (الراشدي، 1973: 247). كان يتوجه لهم بالأطعمة كالسمن، والزيت، والفواكه، ومن الأنعام الشاة، والبقر، وكذا الدراهم لشراء الصابون والنعال، وكان الأمناء يوزعون شهريا هذه المواد على الطلبة بالقسط.

ولما كثر الطلبة بالرباط وُزعوا إلى دواوين فاق عددها المائة ديوان، لكل منه أربعون صاعًا من القمح وخمسة وعشرون أخرى إضافية، تكلف الباي بطحنها مقابل خصم

ريال من نفقة كل ديوان، كما بنى لهم ثلاثة مطاحن في وادي مسرغين (الراشدي.1973: 235).

وصرف الباي جهوده لإصلاح الطرق التي تمر بها العربات، وحتى يكون النصر حليفه اهتم بجمع البارود والسلاح والرصاص وكور المدافع (المزاري. 1990: 266-267)، كما أنه إلى جانب الأسلحة وزع على الطلبة نحو ألف سيف، وعندما طلبوا المدد زودهم بثمانين مكحلة، ووجه إلى جبل طارق كلا من ابن هطال، وابن مخلوف فجلبا مائتين وخمسين قنطارا من البارود إلى جانب الآلات الحربية (الراشدي، 1973: 247).

وقد لا تكون هناك حاجة أكثر من ذلك للبرهان على أن الباي كانت له رؤية واضحة الأبعاد حين اختار طلبة العلم وحملة القرآن الكريم لفتح وهران، وذلك بطبيعة الحال بعد أن وفر لعم إمكانيات النصر، وتمكن من التعرف أن حماسة قتال الأسبان قد بلغت لديهم ذروتها، والنتائج الإيجابية المحققة في ميدان المعركة تؤكد ذلك.

كما أن العلاقة بين العلماء والطلبة لعبت هي الأخرى دورا حاسما في رفع معنويات الطلبة. وقد يكون من المناسب هنا التمييز بين حالتين من العلاقة الإنسانية فالعلاقة التي كانت تجمع بين العلماء كقادة وطلبتهم غير العلاقة التي تربط عادة بين الحكام والمحكومين –أو القادة العسكريين وجنودهم - .

لقد كان على رأس هؤلاء الطلبة قادة ليسوا عسكريين نظاميين، وإنما علماء ملهومين، استطاعوا السيطرة على قلوب طلبتهم، وأقنعوهم بأن الحرب ضد الأسبان ستعود عليهم بمكافأة عظيمة ألا وهي جنات الخلد إذا نالوا الشهادة، وأرهبوهم بنار جهنم إذا تخاذلوا.

معنى هذا أن إثارة العلماء لحماس الطلبة ولدت في قلوبهم التصميم على الموت في سبيل الله إلى درجة الخروج للحرب دون سلاح ولا خبرة حربية.

كما يجب الاعتراف قي هذا المجال أن العلماء كانوا يتصدرون «جيش الطلبة» وقد استشهد منهم في ميدان المعركة الطاهر بن حواء، والسنوسي بن السنوسي (أبوراس.، 1990: 73- 74) وهذا ما يؤكد التلاحم الذي كان بين العلماء والطلبة.

خاتمة

في الأخير لا يسعنا إلا أن نقول ما كان للباي أن يفتح وهران ويدخلها منتصرا في يوم 1792/02/28م على رأس جيش من الطلّبة وهم يحملون المصاحف في أيديهم، لولا الروح الجهادية العالية المستمدة من القرآن الكريم الذي كانت لآياته الشريفة أشد الوقع والتأثير عليهم.

ومن الثابت الذي لاشك فيه مطلقا أن القرآن الكريم الذي تغلغل في نفوس العلماء والطلبة يعتبر العامل الأساسي الذي دفع بهم إلى المشاركة طوعا في الحملات الجهادية ضد الأسبان.

وتلك هي صورة حية ونموذجية لجيل المثقفين الجزائريين في ذلك العصر ممن يجب الاقتداء بهم في الذود عن الوطن وحرمة الدين، وصفحة مشرقة عن فضائل طلبة العلم وحملة القرآن الكريم وعن قوة إيمانهم في الدفاع عن الوطن.

المصادر و المراجع:

- البوعبدلي، المهدي. «الرباط والفداء في وهران والقبائل»، الأصالة، السنة 03، العدد 13، صفر، ربيع الأول 1393 هـ/ مارس، أفريل 1973.
- بوعزيز، يحي. أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج 01، ط 01، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995.
- جاكر، لحسن. نشاط جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بمعسكر 1931- 1956. وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، 2003.
- الجامعي، أبو زيد عبد الرحمن. فتح وهران، 1708م، تحقيق مختار حساني، جامعة الجزائر: مخبر المخطوطات، 2003.
- الدحاوي، بن زرفة. الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، تحقيق مختار حساني، جامعة الجزائر: مخبر المخطوطات، 2003.
- الراشدي، أحمد بن محمد بن علي بن سحنون. الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق وتقديم المهدي البوعبدلي، قسنطينة، مطبعة البعث، 1973.
- سعد الله، أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي، ج01، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1998.
- العربي، إسماعيل. المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر، ط02، الجزائر: ش.و.ن.ت، 1982.
- المزاري، بن عودة (الآغا). طالع سعد السعود، تحقيق ودراسة يحي بوعزيز، ج01، ط01، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1990.
- Zaoui Djillali. «la création de djeïch Tolba», in *carrefour d'Algérie*
- Le sous préfet de Mascara à M^r^ le préfet d'Oran. Objet: maison de L'Emir à Mascara, le 06/08/1946, (signé Mesnard) – document d'archives-

الشيخ مبارك الميلي
ومواجهة المشروع الفرنسي لكتابة تاريخ الجزائر

د. علاوة عمارة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية،

جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة.

نجحت المنظومة الفكرية الغربية على امتداد قرون متتالية من بلورة قواعد فكر منهجية مكنت الإنسان من إحداث ثورة معرفية ومنهجية بفضل العقلانية العلمية وروح النقد وتطور تقنيات التعامل المعلوماتي. ولم يكن ممكنا للإنسان الأوروبي من الانطلاق الفكري والحضاري بدون بلورة فكرة واضحة عن مختلف المراحل التاريخية التي مر بها الفكر البشري وهو ما أدى في النهاية إلى رسم الخطوط العريضة للتوجهات الكبرى في الكتابات التاريخية الحديثة خصوصا التيار الوضعي ومدرسة الحوليات.

ولم يكن بمقدور التوجه الوضعي التخلص من "ضغط" الوعي القومي لصناعة تاريخ شامل سردي في معظمه وموجه لخدمة أغراض سياسية وتربوية. فإذا كان ميشلي (Michelet) قد برع في رسم تاريخ فرنسا الضارب بجذوره في مرحلة ما قبل كلوفيس (Clovis) فإن التوجه العام للإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية هو صناعة تاريخ لمستعمراتها لربطها بتاريخ الإمبراطورية الأم وهذا في محاولة لإعطاء دفع للمشروع الثقافي الهادف إلى تدمير النسيج الاجتماعي لسكان المناطق المحتلة وتوجيهها نحو "نور الحضارة الغربية". وكانت الجزائر أهم المناطق التي شكلت ميدانا خصبا لهذه السياسات الاستعمارية.

نحو العودة إلى روما

تميزت الكتابات التاريخية الفرنسية في القرن التاسع عشر بسيادة عنصر الهواية والخدمة العسكرية في محاولة لاستكشاف بنية المجتمعات القبلية في الجزائر، من خلال جمع روايات شفوية وتقارير رسمية ومذكرات شخصية، ومن بين من اشتهروا بذلك نجد شارل فيروا (Charles Féraud) وأرنست مارسيي (Ernest Mercier) وجورج فوازين (Georges Voisin) المعروف باسماعيل إربان (Ismail Urbain) وغيرهم كثير. بينما عرف القرن العشرين ظهور مجموعة من الباحثين الجامعيين المتخذين من جامعة الجزائر (1909) ومعهد الدراسات الشرقية (1933) إطارا لتنسيق جهود البحث والاستكشاف. وقد نشطت حركة النشر خصوصا من خلال تأسيس

مجلات خاصة بنشر الدراسات والتراث منها وهذا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر الميلادي، خصوصا المجلة الإفريقية (*Revue africaine*) والمجموعة الأثرية لعمالة قسنطينة *(Recueil des notices et mémoire de la société archéologique de Constantine)*. (لمزيد من التفاصيل، راجع سعيدوني، ن، 2000: 10- 11.)

وتسمح لنا قراءة الكتابات الفرنسية حول تاريخ المغرب برسم الخطوط الرئيسة للنظرة الاستعمارية لتفسير مختلف الحقب التاريخية لبلاد المغرب والتي نلخصها فيما يلي: (لمزيد من التفاصيل حول الكتابات الغربية، أنظر عمارة ع، 2004: 31- 75. وكذلك مقالنا الصادر باللغة الفرنسية: Amara, A., 2003: 2-26)

لقد قامت الحضارة القرطاجية بتخصيب الأرضية الليبية البربرية، وقام الوجود الروماني بإدماج بلاد المغرب في فلك الحضارة الغربية قبل أن تفل وتظلم مع الفتح العربي وتربط بالدورة التاريخية الشرقية. والاحتلال العربي تم على مرحلتين (الفتح العربي في القرن السابع والهجرة الهلالية في القرن الحادي عشر) وهو ما أدى في النهاية إلى طرد السكان الأصليين البربر، الذين لا يمكنهم استرجاع أراضيهم إلا مع الوجود الفرنسي وبالتالي العودة إلى فلك الحضارة الغربية المتنورة.

لقد ركزت الكتابات الفرنسية منذ البداية على إبراز بلاد المغرب في ظل إمبراطورية روما سواء كتابة من خلال الإشادة بالأباطرة وعلاقاتهم بالبربر، "بتقديمهم كأحفاد للغاليين" أو الإسراع في ترميم أهم المدن الأثرية الجزائرية من خلال تدمير الطبقات الأثرية الخاصة بالفترتين البيزنطية والإسلامية والاكتفاء بالطبقة السفلى منها الممثلة للسيطرة الرومانية.

لقد ركزت الكتابات الفرنسية على الروايات العربية الأسطورية لتصوير القادة الفاتحين كسفاحين وناهبين لخيرات المجتمعات القبلية البربرية. كما ركزت هذه الكتابات على الهجرة الهلالية والتهويل من دورها في تخريب بلاد المغرب، كما صورت لنا ذلك البربري المستقر في مواجهة الرحل العرب، وأول من قام بنشر هذه الأفكار العنصرية نجد على الخصوص أرنست مرسيي (Ernest Mercier) في كتابه الأول الصادر عام 1875 "تاريخ استقرار العرب بإفريقيا الساحلية من خلال وثائق المؤلفين العرب وعلى الخصوص تاريخ البربر لابن خلدون" (Mercier E., 1875: 406)، أما فيما يخص الكتاب الثاني فقد طبع سنة 1888 بعنوان " تاريخ إفريقيا الساحلية من الأزمنة البعيدة إلى الفتح الفرنسي. (Mercier E., 1888:vol 2: 477 هذه النظرة المعادية للعرب تجلت في جل الدراسات الفرنسية حول تاريخ المغرب الوسيط التي كتبت

في بداية القرن العشرين. ففي كتابه " قلعة بني حماد، عاصمة بربرية لإفريقيا الشمالية في القرن الحادي عشر" تطرق الجنرال دوبايلي (Le Général de Beylié) إلى الهجرة الهلالية وحملها مسؤولية أفول حضارة القلعة الحمادية(.Beylié E., 1909: 9)

بعد كتابات الجيل الأول من المستشرقين الاستعماريين حول ماضي المغرب ظهرت مجموعة أخرى وسعت من مجالات البحث التاريخي ومصادره من خلال استغلال المصادر النثرية والوصفية والفقهية وهو ما ساهم في محاولة إعطاء صورة عامة عن تاريخ المغرب الوسيط وتوظيفه في قالب إيديولوجي موال للاستعمار. ولهذا ظهرت مجموعة من الدراسات المحملة للعرب مسؤولية التخلف الذي تعيشه "بلاد البربر" (La Berbérie) والداعية إلى إعادة النظر في " الحقوق المسلوبة" للبربر بسبب " الهمجية المشرقية". فقد قام جورج مارسي (Georges Marçais) المنتمي لأشهر عائلة فرنسية مهتمة بكتابة تاريخ المغرب والأستاذ السابق بمدرسة قسنطينة، بتحضير رسالة دكتوراه حول "العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر" (هذه الأطروحة نشرت في سنة 1913. أنظر Marçais G., 1913 . 2 vol: 769)وهي الدراسة التي حاولت رسم خريطة للقبائل الهلالية التي استقرت ببلاد المغرب ابتداء من منتصف القرن الحادي عشر. بالرغم من الطابع الوصفي لهذه الدراسة فان جورج مارسي ما لبث أن أصدر أحكاما قاسية على القبائل الهلالية واتهم إياها بتخريب حضارة المغرب، وهي الأحكام التي أعلنها صراحة في العديد من كتاباته وعلى الخصوص "بلاد البربر الإسلامي والشرق في العصر الوسيط ". ورتب مارسي في هذا الكتاب الأخير ما أسماه نتائج الحملة الهلالية وهي إشاعة الفوضى بإفريقية، وتعريب المنطقة، وإدخال البداوة إليها، واغتصاب أراضي بربر زناتة وهذا ما أدى ببلاد المغرب من الدخول في طور جديد تميز بالانحطاط(. (Marçais G., 1927: 193-228

مع اميل فليكس غوتيي (Emile Félix Gautier) ظهرت نوع من الكتابات العنصرية من خلال اتهام العرب بتحطيم حضارة المغرب الموروثة عن الرومان والبيزنطيين وتشبيه الحركة الهلالية بهمجية الشعوب المتبربرة المحطمة لحضارة روما. ففي كتابه " أسلمة افريقيا الشمالية، القرون المظلمة للمغرب" كرر عدد من أقوال ابن خلدون حول " همجية العرب" ووظفها في قالب إيديولوجي استعماري. (Gautier E.- F., 1927: :(389.

وقد أدى ظهور ورواج الكتابات الفرنسية حول تاريخ بلاد المغرب بصفة عامة والجزائر بصفة خاصة إلى ظهور مجموعة من الكتابات العربية تهدف إلى التصدي للمشروع

الثقافي الفرنسي وإلى محاولة التأصيل لفكرة "الدولة- الأمة"، انطلاقا من الماضي البعيد، وقد جسد هذا التوجه في الجزائر كل من الشيخ مبارك الميلي، وأحمد توفيق المدني والشيخ عبد الرحمان الجيلالي في فترة متأخرة. وسنحاول من خلال أول كتاب برز في ذلك وهو "تاريخ الجزائر في القديم والحديث"، معرفة آليات الكتابة التاريخية الجزائرية وكيفية تصويرها وتقسيمها لتاريخ الجزائر في مراحله المختلفة.

تاريخ الجزائر في القديم والحديث: الفكرة والتجسيد

لقد هيمن الاتجاه الوضعي الاستعماري على الحقل المعرفي الخاص بتاريخ بلاد المغرب بحقبها المختلفة، وكرد فعل ظهرت مجموعة من الكتابات الظرفية ساهمت إلى حد كبير في الحد من الانهيار الفكري والحفاظ على استقلالية ماضي بلاد المغرب عن الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية. لقد حاولت هذه الكتابات مسايرة الوعي الوطني الذي تبلور بصورة جلية في الربع الأول من القرن العشرين، وأزداد الأمر توترا باقتراب احتفال السلطات الاستعمارية بمئوية احتلال مدينة الجزائر وما واكبها من ظهور كتابات ممهدة للحدث خصوصا كتاب "أسلمة إفريقيا الشمالية، القرون المظلمة للمغرب" لغوتييه وكتاب "بلاد البربر الإسلامي والمشرق في العصر الوسيط" لجورج مارسي سنة 1927.(Marçais G., 1927.)

لقد حاول بعض أقطاب الجيل الجزائري الذي عاش في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين التعريف بماضي المنطقة من خلال نشر نصوص تاريخية تراثية لمؤلفين جزائريين عاشوا في الفترتين الوسيطة والعثمانية. ويعتبر محمد بن أبي شنب (ت 1929) وأبي القاسم الحفناوي (ت 1942) من أهم من مثل هذا الاتجاه. (تم على الخصوص تحقيق ونشر نصوص عنوان الدراية للغبريني، والبستان لابن مريم، ونزهة الأنظار للوتيلاني. أنظر، سعيدوني، ن، 2000: 13- 14.) خصوصا وأن هذا الأخير قد نشر كتابا يترجم للعديد من العلماء الجزائريين منذ الفترة الوسيطة خصوصا، والموسوم بـ "تعريف الخلف برجال السلف".

أما الجيل الثاني، والذي يعتبر الشيخ مبارك الميلي (1897- 1945) (حول حياة مبارك الميلي، أنظر مثلا: Cheurfi A., 2001: 263-264.) أحد أهم رواده فقد اتخذ منحنى آخر تمثل في محاولة كتابة تاريخ وطني تتمازج فيه الأحداث التاريخية مع الوطنية المكافحة. وقد سار على منوال الشيخ عثمان الكعاك الذي رسم الخطوط الأولى للتاريخ الوطني الجزائري في كتابه الموسوم بـ "موجز التاريخ العام للجزائر من

العصر الحجري إلى الاحتلال الفرنسي" الصادر سنة 1925(تونس، مكتبة العرب، 1925).

لقد ألف مبارك الميلي كتابه في التاريخ في زمن التحضيرات لاحتفالات المائة سنة لاحتلال الجزائر في وسط بدوي عندما أقام بالأغواط لأسباب اختلف في تفسيرها، والتي تراوحت بين الهدف الدعوي من خلال توزيع الشيخ ابن باديس لتلامذته على مختلف مناطق التراب الوطني، وبين الدعوة التي يكون قد تلقاها الميلي من طرف عبد العزيز بن الهاشمي، شيخ الطريقة القادرية، الذي اقترح على أعيان مدينة الأغواط دعوة الميلي للاستفادة من دروسه.(صاري، أ .2004: 36- 37.)

وخلال فترة استقراره بمدينة الأغواط (1927- 1933)، المتميزة خصوصا بنشاطه التعليمي، أخرج مبارك الميلي كتابا تاريخيا مرجعيا للتيار الإصلاحي بالجزائر: "تاريخ الجزائر في القديم والحديث"، الذي بذل فيه جهدا كبيرا (صاري أ.، 2004: 38-39). وبمساعدة بعض المترجمين كما يذكر في مقدمة الكتاب. ويدل التوزيع الجغرافي لمترجمي الميلي: عيسى الزهار في الأغواط، محمد التهامي بميلة وعمر دهينة، المعلم والرسام بالمكاتب الفرنسية(الميلي،م.1976: 5)، والشاب أحمد توفيق المدني، على أن بدايات تحضير الكتاب قد سبقت إقامة الميلي بالأغواط. فقد صدر الجزء الأول منه بقسنطينة سنة 1928، فيما صدر الجزء الثاني سنة 1932، وهذا كمحاولة لكتابة تاريخ وطني مغاير للصورة التي أعطتها له الكتابة الفرنسية.

وقد اعترف الميلي بالمشاق التي لازمته طوال فترة إعداد الكتاب: معاناة منهجية للافتقاد للآليات المنهجية لكتابة تاريخ عصري، وغموض وقلة المادة الخاصة بالتاريخ الجزائري، وعدم التمكن من القراءة بالفرنسية، كل هذه العراقيل لم تثبط من عزيمة صاحب "تاريخ الجزائر"، الذي صحح الأعلام وجمع المواد وأوضح الأغراض التاريخية وقرب الأسلوب من "النهج العصري".(الميلي، م.1976: 10.)

تاريخ الجزائر بين القديم والحديث

يتضح من خلال صفحة إهداء "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" أن المؤلف أراد تأليف كتاب مرجعي أهداه إلى الشعب الجزائري، في زمن سيادة النموذج الديمقراطي كما يقول المؤلف، رافضا فكرة الدولة الملكية التي عرفتها الحقب القديمة (الميلي، م. 1976: 3.). فهو "بلاغ للشبيبة عن وطنيتهم"، (الميلي،م.1976: 5). وهو دليل عن المزج بين "الفن والعلم والتاريخ والوطن"(الميلي، م.1976: 5.)

لقد قوبل كتاب "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" بفخر واعتزاز من قبل رواد الحركة الإصلاحية، خصوصا ابن باديس الذي تمنى تسميته بـ"حياة الجزائر"، والذي اعتبره بمثابة "أول كتاب صور الجزائر في لغة الضاد صورة تامة سوية، بعدما كانت تلك الصورة أشلاء متفرقة هنا وهناك".(ابن باديس، رسالة إلى الميلي بمناسبة صدور الكتاب، وقد نشرت في بداية كتاب تاريخ الجزائر: 7- 8.)

على شاكلة المقدمات الخلدونية، استهل الميلي كتابه بالحديث عن علم التاريخ وارتباطه بالمعارف والعقل. وقسم التأليف بعد ذلك إلى أربع كتب مشكلة من عدة أبواب. فالكتاب الأول خصصه لتاريخ الجزائر في الفترة السابقة للإسلام، وقسمه على النحو الآتي:

تمهيد حول جغرافية واقتصاد الجزائر

الباب الأول: في ذكر قدماء الجزائر أهل العصر الحجري

الباب الثاني: في ذكر البربر

الباب الثالث: في ذكر الفنيقيين

الباب الرابع: في ذكر البربر على عهد قرطاجة وجمهورية روما

الباب الخامس: الرومان وحكومتهم في الجزائر

الباب السادس: في ذكر الوندال ومدل أمرهم

الباب السابع: في ذكر البربر

أما فيما يخص الكتاب الثاني، فقد خصصه للحديث عن الفترة الإسلامية إلى غاية وصول القبائل الهلالية إلى إفريقية:

الباب الأول: في غزو العرب لافريقية وتأسيس إمارتهم فيها

الباب الثاني: في الدولة الرستمية

الباب الثالث: في الدولة الإدريسية

الباب الرابع: في الدولة الأغلبية

الباب الخامس: في الدولة العبيدية

الباب السادس: في نزوح الهلاليين إلى المغرب

وجاء الكتاب الثالث ليكمل ما تبقى من المرحلة السابقة للفترة العثمانية بالجزائر والذي عنونه بالعصر البربري، وجاءت الأبواب على هذا النحو:

الباب الأول: في القبائل البربرية الجزائرية

الباب الثاني: في الدولة الحمادية

الباب الثالث: في دولة المرابطين

الباب الرابع: في الدولة الموحدية المومنية

الباب الخامس: في أحوال العرب لعهد الحفصيين والزيانيين والمرينين

الباب السادس: في الدولة الحفصية

الباب السابع: في دولة بني مرين

الباب الثامن: في دولة بني زيان

والكتاب الرابع في مصير أمر الجزائر إلى الأجانب وأحوالها في هذا الدور، فلم ينجزه صاحبه. وهنا نجده يصنف الأتراك في خانة الأجانب "المسيطرين".

إن تاريخ الجزائر بهذا البناء والتقسيم هو نسخة طبق الأصل للدراستين الفرنسيتين الصادرتين عام 1927: بلاد البربر لمارسي وأسلمة إفريقيا الشمالية لغوتييه. وبهذا فإن هذه الرؤية الزمنية لا تمت بصلة إلى أصالة اجتهادية، وإنما استمرار للمنظور الاستعماري الذي قسمه على أساس سياسي، وعرقي، وسلالاتي. إننا بعيدين من هذه الزاوية عن فكرة التاريخ المتحرر من الاستعمار (L'histoire décolonisée) . بل إن الميلي وعلى شاكلة مارسي وغوتييه ومن بعدهم الهادي روجي إدريس (Hady Roger Idris) (*Idris, H.* 1968 ,.Id 357 .I :1962 ,R 371-353 :1968,.Id .396-390) جعل من الهجرة الهلالية حدا زمنيا فاصلا بين حقبتين زمنيتين، على اعتبار أنها أحدث تغييرات عميقة في البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية لبلاد المغرب.

قراءة الميلي لأحداث تاريخ المغرب: الهجرة الهلالية نموذجا

بالنسبة للميلي، العرب المستوطنين بالجزائر هم الهلاليون وأحلافهم من عرب المعقل، وهو بهذا يلغي الوجود العربي بالجزائر قبل هذه الفترة. ولمحاولة تحليل الظاهرة الهلالية فإن المؤلف استعان بالجدول القبلي الذي أنجزه ابن خلدون في كتابه. ومما يلاحظ على كلام الميلي هو محاولته الدفاع عن القضية الهلالية بالرغم من الحديث عن فسادهم في الأرض ورده على ابن خلدون بأن هذا الأخير مبالغ في أحكامه. لكن ما يلفت النظر هو دخول بعض الأفكار التي روجتها الكتابة الفرنسية إلى كتاب الميلي عند محاولته تفسير نتائج الحدث: "نشأ عن ذلك فوضى في الوطن، فانقطعت الصلة بين المدن باخافة السبل، وفر الفلاحون من الضواحي، فوقفت التجارة والفلاحة، وانحصرت العمارة والأمن في السواحل شمال قسنطينة حيث لا شر بين العرب والبربر".(الميلي، م.1976: 557)

إن هذه الرؤية ما هي إلا نقل لفكرة "الكارثة الهلالية" التي روجت لها المدرسة الفرنسية الكلاسيكية. وقد لجأ الميلي أحيانا إلى الرد على الكتاب الفرنسيين المروجين للأيديولوجية الاستعمارية القائمة على أساس عنصري كما عمل مثلا مع كاريت (Carette).(الميلي، م.1976 : 558).

كتاب معرفي نضالي: الوطن والعربية

لا يمكن الإحاطة بفكرة "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" بدون الرجوع إلى الظروف التي أنجز خلالها هذا الكتاب وإلى الغاية من كتابته، بل وإلى نظرة الميلي لعلم التاريخ. فقد تطرق المؤلف في مقدماته إلى نظرته إلى التاريخ الذي اعتبره "مرآة الغابر ومرقاة الحاضر، فهو دليل وجود الأمم وديوان عزها ومبعث شعورها وسبيل اتحادها وسلم رقيها" (الميلي، م.1976: 11). والتاريخ عند صاحب "تاريخ الجزائر" الوسيلة الممكنة لإدراك الماضي الشريف بعيدا عن عبث المدلسين. وقد انقطعت صلة المتعلم الجزائري بتاريخه، ولحق بتواريخ الأمم الأجنبية بفعل السياسة الاستعمارية. وهذه القضية أدركها الميلي وتأثر كثيرا بتصوير الكتابة التاريخية الدخيلة للإنسان الجزائري بوضعه في منزلة "همجية" إنسان ما قبل التاريخ. كما انتقد الميلي إقصاء التاريخ من التعليم المسجدي والاكتفاء بالعلوم اللسانية والدينية، داعيا إلى مطالعة كتب التاريخ بتشغيل العقل لتمييز الخطأ من الصواب.(الميلي، م.1976 : 13- 14)

ويعترف الميلي بجهله بكتب التاريخ خلال تكوينه المسجدي إلى غاية بداية مطالعته لكتب تراجم الفقهاء والنحاة لميله إلى معرفة رجال هذين العلمين ليبدأ في الاهتمام به في مرحلة يقر فيها بعدم قدرته على مواكبة علوم العصر لتوسعها ولعدم قدرة الكتابة التاريخية العربية الوسيطة على تغطيتها. ولم يفكر في وضع كتاب للتاريخ الوطني "العزيز" إلا بطلب من أحد أصدقائه ثم بطلب مجموعة أخرى من الأصدقاء، بعدما طالع الكثير من كتب التاريخ العام. ولم يدع الميلي امتلاكه لمنهج المؤرخ: "فلم يحملني على الخوص في هذا الموضوع الهام غير الشعور بواجب خدمة الوطن وقراء العربية طالبا من أهل المقدرة والدراية أن لا يجهلوا كبر ما عليهم من المسؤولية أمام الوطن والعربية وأن لا يجعلوا –بتفريطهم في نشر هذا الفن- حظ الجزائر منقوصا مغبونا فمن آنس من نفسه الكفاءة ووجد من الوقت سعة فلا يخل على بني جلدته وليبذل في سعادتهم ما في استطاعته".(الميلي، م.1976: 15- 16). لكن هذا لم يمنع الميلي من توجيه اتهامات لمعاصريه من المؤرخين عندما يتهمهم بتحريف الحقائق التاريخية بسبب تعصبهم العرقي

والوطني، وحب التفوق واستعباد الغير وجهلهم بالمصادر التاريخية الصحيحة. (الميلي، م.1976: 20- 21).

إن المتصفح لمصادر ومراجع الميلي يلاحظ استخدامه لسبعة وأربعين مصدرا وخمسة عشر مرجع باللغة العربية وعشرون مرجعا باللغة الفرنسية. وهذه القائمة تعتبر هزيلة مقارنة بالدراسات الأكاديمية التي ظهرت في فترة الثلاثينات. والمصادر العربية التي استعملها الميلي توزعت بين التاريخ الحدثي والتراجم والجغرافية والرحلات، وهي بذلك مهمة ولكنها بعيدة عن الاستعمال الواسع للكتب الفقهية والمنقبية والأرشيفية والأثرية التي استغلتها الجهات الاستعمارية.

إن محاولة كتابة تاريخ وطني جزائري له جذوره في مرحلة ما قبل التاريخ والمرحلة التاريخية القديمة اصطدمت بغياب مصادر محلية، ولهذا اكتفى الميلي بترجمة ونقل معلومات المؤلفين الفرنسيين المعتمدين على الكتابات اليونانية واللاتنية، مع محاولة مزجها بالمعطيات الخلدونية حول الفترة القديمة، الأسطورية في معظمها. ونفس الانطباع يتركه معالجة الميلي للفترة الإسلامية عندما لا يجد شعور وطني في كتابات الفترة التي اكتفت بالتأريخ للسلطان أو الفقيه أو القبيلة، وهذا راجع لغياب الوعي بالوطن الواحد، لارتباطه بالوازع القبلي والديني وقلما بالجغرافي والعرقي.

بالرغم من المجهود الكبير الذي بدله الميلي بدخوله الكتابة التاريخية من زاوية "الهواية النضالية"، فإن غياب آليات قراءة النصوص والتفكير بالبعد المنهجي التاريخي المبني على قدرة تقسيم المراحل التاريخية (Le découpage historique) جعل منه غير متحرر كما ينبغي من النظرة الفرنسية لتاريخ الجزائر، واكتفى بالإدلاء ببعض الآراء بعيدا عن روح النقد.

لقد أدى كتاب "تاريخ الجزائر في القديم والحديث" الهدف الذي رسمه له صاحبه: خدمة الوطن والعربية، ليشكل في مرحلة زمنية مصيرية مرجعية هامة لمعرفة التاريخ الوطني، وهو يدخل في هذا السياق ضمن ما أسميه بالكتابة الظرفية (Ecriture de circonstance) التي تفقد قيمتها بزوال الهدف الذي رسم لها، وتبقى فقط شاهد على مرحلة تاريخية معينة.

ملاحظة: ورقة قدمت في الملتقى الوطني "الشيخ مبارك الميلي وجهوده الإصلاحية"، ميلة، 11- 12 فيفري 2007.

قائمة المصادر والمراجع

سعيدوني، ناصر الدين، 2000، ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
صاري أحمد، 2004، شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر المعاصر، غرداية، المكتبة العربية.
علاوة عمارة، 2004، "الهجرة الهلالية وانحطاط حضارة المغرب الإسلامي الوسيط: قراءة في نقاش تاريخي"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، 4، ص 31- 75.
الميلي مبارك بن محمد، 1976، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ط 2، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

المراجع باللغة الفرنسية

Amara Allaoua, 2003, « Retour à la problématique du déclin économique du monde musulman médiéval: Le cas du Maghreb hammadide (XI-XII[e] siècles) », *The Maghreb Review*, 22-1, p. 2-26.

Beylié Le général de, 1909, *La Kalaa des Beni-Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XI[e] siècle*, Paris, Ernest Leroux.

Cheurfi Achour, 2001, *La classe politique algérienne de 1900 à nos jours*, Alger, Casbah Editions.

Gautier Emile Félix, 1927, *L'islamisation de l'Afrique du Nord: les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot.

Idris, Hady Roger, 1962, *La Berbérie orientale sous les Zirīdes X-XII[e] siècles*, Paris, Adrien-Maisonneuve.

Idris, Hady Roger, 1968, « De la réalité de la catastrophe hilālienne », *Annales, Economie, Scoiété et civilisation*, 23, p. 390-396.

Idris, Hady Roger, 1968, « L'invasion hilalienne et ses conséquences », *Cahiers de civilisation médiévale*, 3, p. 353-371.

Marçais Georges, 1913, *Les Arabes en Berbérie du XI[e] au XIV[e] siècle*, Constantine, Paris, Ernest Leroux.

Marçais Georges, 1991, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, 1927, 2[eme] éd. Casablanca, Editions Afrique Orient.

Mercier Ernest, 1875, *Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun*, Constantine, L. Marle Librairie édition.

Mercier Ernest, 1888, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française (1830)*, Paris, Ernest Leroux.

الأرمن في الحرب الصليبية الأولى (1097 – 1099م)

"الجزء الأول"

أ. د عبد الرحمان محمد العبد الغني

قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة الكويت.

لم تعرف أرمينية حياة الدعة والسلام طوال فترة العصر الوسيط، لأن أرضها كانت داماً مسرحاً للحروب والتصادم بين مختلف القوى التي كانت تعيش على أطرافها (البغدادي، ص. 1954: 1/ 50). وقد أدرك اليعقوبي (ت. 284هـ، 897م) في مصدره "كتاب البلدان" (كراتشكوفسكي، أ. 1963: 1/158 - 161) بعين الفاحص المدقق ذلك الموقع الغريب الذي عاشته وعايشته أرمينية حين ذكر قائلاً أن "أرمينية بلد يحيط بها أعداؤها" (اليعقوبي، أ. 1891: 336).

ومما زاد من وضعها سوءاً تفتتها إلى ممالك صغيرة، وكثيراً ما دب الشقاق بين حكامها بتحريض من الأعداء المتاخمين لحدودها. فجيران أرمينية الأقوياء من أباطرة بيزنطيين من جهة وأكاسرة أو خلفاء مسلمين من جهة أخرى، كثيراً ما كانوا يتحينون الفرص المواتية لتأليب أسرة على أخرى إضعافاً لهما معاً، وذلك تحقيقاً للمبدأ السياسي القائم على شعار "فرق تسد"، رغم أن "الأرمن ليسوا في حاجة إلى من يفرق صفوفهم فهم أكثر عداءاً لأنفسهم من العدو، حتى أنهم يدمرون أنفسهم بأنفسهم" (.Laurent, J 1980: 102, 120). ومع ذلك فقد نعمت أرمينية بالاستقرار والسلام لبعض الوقت خلال القرون السابع الميلادي / القرن الأول الهجري بعد ارتماء الأرمن في أحضان المسلمين المتسامحين تخلصاً من الاضطهاد المذهبي الذي عانوا منه طويلاً في ظل السيادة البيزنطية (Sebeeos. 1904: 109). وقد اعترفت بهذا التسامح الديني الذي حظي به الأرمن – في ظل السيادة الإسلامية على بلادهم بينما حُرموا منه في عهد السيادة الفارسية والبيزنطية والصليبية – المؤرخة الفرنسية برنديت مرتن هيزار Bernadette Martin Hisard في أحد أبحاثها والذي يحمل عنوان "السيادة الإسلامية والحريات الأرمينية في الفترة من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلادي". وقد أكدت برنديت أن المصادر الأرمينية لم تُشر إلى ذلك، إلا أن آخر الحفائر الأثرية التي أُجريت في مدينة دوين Dwin – العاصمة الأرمينية آنذاك – أكدت تأكيداً قاطعاً على أن مسلمي القرن السابع الميلادي / القرن الأول الهجري عاملوا الأرمن بالحسنى، ولم يكرهوهم على اعتناق الإسلام، ودللت على صحة ذلك بما شهدته أرمينيا من ازدهار واضح في بناء الكنائس، وأكدت بالتالي – نتيجة هذا الدليل المادي – على حرية الأرمن المطلقة في

ممارسة شعائرهم الدينية وتشييد كنائسهم التي شهدت ازدهاراً معمارياً لم تشهده من قبل، دون أية قيود مفروضة عليهم من قبل المسلمين. وقد علقت برنديت على ذلك قائلة إن المسلمين الأول التزموا بهذه المبادئ في تعاملهم مع أهل الذمة في كافة البلدان المفتوحة، ثم أخذت في سرد أسماء البلدان الأرمينية التي شهدت هذه الحفائر الأثرية (Bernadette, M. 1986: 190-191).

ومنذ خضوع أرمينية للسيادة الإسلامية عام 661م/41هـ في أوائل عهد الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان (41- 60هـ/ 661- 680م)، لم تحتل المشكلة الأرمينية مكانة تذكر في سياسة بيزنطة الخارجية إلا بعد ما يناهز القرنين من الزمن، إذ عادت واحتلت مشكلة استعادة أرمينية مكانتها اللائقة في السياسة الخارجية لأباطرة بيزنطة، هذا بينما حاول الأرمن مواجهة سياسة التوسع البيزنطية بكل الوسائل والإمكانيات (Laurent, J. 1971: 8-19). ولكن بظهور الأتراك السلاجقة على مسرح الأحداث في الشرق الأدنى الإسلامي (فاضلان، أ. 1954:122) أدرك الإمبراطور البيزنطي باسيل الثاني Basile II (976- 1025م/ 366- 416هـ) (Ostrogorsky, G. 1965: 328-330) (Brehier, L. 1960: 178-179) أن الحد الشرقي للإمبراطورية البيزنطية أكثر تعرضاً لهجمات الأتراك السلاجقة من الحد الجنوبي، لذلك سعى إلى الاستيلاء على إمارة الفاسبوراكان Vaspourakan الواقعة في أقصى الطرف الجنوبي الشرقي من أرمينية (الحموي، ي. 1323- 1325هـ: 422/1) والتي تعد أقرب ما يقع من أقاليم أرمينية إلى الإمبراطورية البيزنطية. وبالفعل ضم تلك الإمارة عام 1021م/412هـ ووضع بذلك إستراتيجية بيزنطية جديدة تقتضي بالقضاء على أرمينية وهي الحاجز الواقي للإمبراطورية البيزنطية من هجمات الأتراك السلاجقة لتصبح المواجهة البيزنطية السلجوقية مواجهة مباشرة، ولا شك أن الانحلال الذي أصاب الخلافة العباسية وأدى إلى تفتت وحدتها كان أيضاً من أكبر العوامل التي أدت إلى تغير السياسة البيزنطية وتحولها في القرن العاشر الميلادي من الدفاع إلى الهجوم حين أدركوا أنهم لا يواجهون دولة إسلامية موحدة كما كان الحال في عهد الأمويين أو العباسيين. وقد واصل خلفاؤه من الأباطرة الإمبراطورية والبيزنطية أرمينية وهجّرت أعداداً كبيرة من الأرمن إلى موطنهم الجديد في جبال طوروس ليشكلوا فيما بعد إمارة أرمينية الصغرى والتي عاصرت أحداث الحروب الصليبية(سعيد، ع. 1975 : 85/1). وكان لا بد لنا من خوض هذه المقدمة حتى نستطلع كيف تمكن الأرمن من الوصول إلى جنوب شرق آسيا الصغرى وذلك قبل انطلاق الجيوش الصليبية في حملتهم الأولى.

وفي حقيقة الأمر أن استيلاء الإمبراطورية البيزنطية على أرمينية يرجع في الأساس إلى اعتبارات عسكرية، بعد أن أثبتت تجارب العلاقات البيزنطية الأرمينية أنه لا يصح الركون أو الوثوق في الأمراء الأرمن للخلاف المذهبي بينهما والحقد المتبادل بين الشعبين، على أن ضم بيزنطة لأرمينية لم يتسم ببعد نظر من الناحية السياسية، وكان من نتيجته أن وصل الكرة بين البيزنطيين والأرمن إلى أقصاه، وقد اتضح ذلك جلياً فيما بعد أثناء معركة ملازكرد عام 1071م/463هـ (Mathieu, D. 1858: 173). حين انسحبت الأرمن من ساحة الحرب ليتركوا البيزنطيين يلقون الهزيمة الساحقة بمفردهم على يد الأتراك السلاجقة، فقد كان انسحابهم عاملاً فعالاً في سحق السلاجقة للجيش البيزنطي، بل وصل الحقد أقصاه حين كان بعض الأمراء الأرمن عيوناً للأتراك السلاجقة خلال تلك المعركة الفاصلة (القرمان، أ. 1969: 488). وبعد الكارثة التي حلت بالبيزنطيين قام الأرمن بطردهم من كل بلدان جبال طوروس، ومن قبادوقيا وقليقيا فأصبحوا أسياداً دون منازع على تلك المواضع (عبد الغني محمود، ع. 1984: 232- 235). وهكذا حين كان خطر الأتراك السلاجقة يطرق أبواب الإمبراطورية البيزنطية في آسيا الصغرى وجد البيزنطيون أنفسهم بين سندان الأرمن ومطرقة السلاجقة، فالأرمن تفاوضوا سراً مع السلطان السلجوقي ألب أرسلان (1063- 1072م/455- 465هـ (Attaliotae. 1853: 301). وناصروا السلاجقة انتقاماً من البيزنطيين فأقام العاهل السلجوقي أمرائهم على حكم البلدان الخاضعة لهم وترك لهم جيشهم الخاص وأمنهم على مدنهم وقلاعهم ونظمهم السياسية والاجتماعية، واعترف لهم بحرية ممارسة شعائرهم الدينية والاحتفاظ بعقيدتهم وحماية رجال إكليروسهم، وكان ذلك أسمى ما يحلم به الأرمن في ذلك الوقت، وكان كل ذلك في مقابل الاعتراف بالسيادة السلجوقية ودفع الجزية المقررة عليهم (سعيد، ع. 1975: 1/98- 99). ومع ذلك كان الأرمن يخشون تبدل سياسة الأتراك السلاجقة وتحولها في غير صالحهم وهذا ما حدث بالفعل قبل قيام الحروب الصليبية.

وقد حدث قبل معركة ملازكرد أن عين الإمبراطور البيزنطي رومانوس الرابع ديجينوس 1068- 1071م/460- 463هـ Romain IV Diogene (سعيد، ع. 1975: 1/98- 99) القائد الأرمني فيلاريتوس براخاميوس Philaritus Brachamius (Michel, L. 1890-1910: 3/173) حاكماً على مرعش عام 1068م/460هـ. ولكن بعد كارثة ملازكرد رفض فيلاريتوس الاعتراف بالإمبراطور البيزنطي الجديد ميخائيل السابع دوقاس 1071- 1078م/463- 470هـ (Runciman, St. 1971: 1/196-197) معلناً

استقلاله وتصرف كأمير مستقل بعيداً عن السيادة البيزنطية. وانتهز فرصة الحرب الأهلية بين مناصري كل من رومانوس وميخائيل وما أعقب ذلك من ضعف ألمّ بكيان الإمبراطورية البيزنطية ليبسط سيادته على عديد من المدن والحصون البيزنطية حتى نجح في بسط نفوذه على الأراضي من طرسوس إلى الرها وملطية ومن قيصرية إلى انطاكية (Guillaume de Tyr. 1844: 188).

ويبدوا أن هذا المغامر الأرمني أبا إلا أن يستفيد من الوضع المتدهور لبيزنطة والذي أعقب كارثة ملازكرد وخاصة في ظل تأكده من أن السلاطين السلاجقة سوف يغضون الطرف عن نشاطه داخل الأراضي البيزنطية وخاصة في ظل تبعيته ودفعه الجزية لهم، أو أنه قد أدرك بثاقب فكره مدى إنهاك قوى الطرفين المتحاربين سواء المهزوم أو المنتصر فسعى لتحقيق هذه المكاسب الخاصة به.

ويذكر المؤرخ البيزنطي اطاليطس Attaliates أن "فيلاريتوس" قد استقر في بعض المواقع صعبة المرام ذات الجبال الوعرة، بعدية عن ركض الأتراك السلاجقة، ففي ذلك الموضع الحصين كان مستقره، وحرص على سد ممرات الجبال بتشييد العديد من الأسوار كما حصن منحدراتها ومن ثم فقد أصبحت مداخلها آمنة بعد أن أصبح من المستحيل على أعدائه اجتيازها (Albert d'Aix. 1879: 353). وكان من الطبيعي أن تكون تلك المواضع في مأمن من البيزنطيين بسبب ما تمر به الإمبراطورية آنذاك من ضعف واضطراب. وفي الوقت نفسه نجح فيلاريتوس في تأمين أرمن قبادوقيا وقليقيا من هجمات الأتراك السلاجقة، كما خضع له كل من الزعيم الأرمني روبين Roupen 1080-1095م/ 473- 489هـ (Guillaume de Tyr. 1844: 188) والزعيم الأرمني أوشين Oschin بن هيثوم 1072- 1110م/ 473- 489هـ (Setton, K.M. 1958: 1/301). وكان روبين قد نجح في الاستقرار في التلال الواقعة إلى الشمال الغربي من قليقيا شمال شرق سيس بجبال طوروس مؤسسا إمارة أرمينية له. وفي غضون ذلك أيضاً تمكن الزعيم الأرمني اوشين من تأسيس إمارة أرمينية ثانية تقع إلى الغرب من إمارة روبين، وبخضوع الأميرين لفيلاريتوس وضع هذا الأخير بذلك أساس إمارة أرمينية الجديدة على حد قول المؤرخ الفرنسي رينيه جروسيه Rene Grousset في جنوب شرق آسيا الصغرى والتي سوف تعاصر وتتفاعل مع أحداث الحملة الصليبية الأولى(حسن، ح. 1947: 43).

والجدير بالذكر أن الأرمن لم يكونوا حديثي العهد بقليقيا، إذ يعود عهدهم بها إلى عهد دكران الثاني 94- 55ق.م TigranesII (وليم، ص. 1991- 1995: 1/236). الذي ضمها إلى أرمينية الكبرى، فما جاء عام 70 ق.م حتى أضحى تيجران الثاني واحداً من

أهم حكام الشرق الأدنى خاصة بعد أن امتدت الإمبراطورية الأرمينية آنذاك من بحر قزوين شرقاً حتى البحر المتوسط غرباً، ومن جبال القوقاز شمالاً حتى فلسطين وقليقيا جنوباً، ووفد على قليقيا الكثير من أبناء جلدته من موظفين وتجار ورجال جيش واستوطنوها في الوقت الذي عاد فيه البعض الآخر من الأرمن إلى أرمينية الكبرى (Foucher, D. 1866: 337).

وقد شهدت قليقيا هجرة أرمينية أخرى في عهد الأسرة الأرشاغونية Arsacides (66-429م)، إذ سكن هؤلاء المهاجرون الجدد جبال طرسوس Tarse بطبيعتها الوعرة. وتذكر المؤرخة الأرمينية الأصل سيراربي در نرسسيان Sirarpie Der Nersesian في كتابها الأرمن The Armenians أنه في أواخر القرن العاشر الميلادي ازداد عدد الأرمن المهاجرين إلى قليقيا حتى أنهم تمكنوا بفضل ازدياد نفوذهم من تنصيب أسقف على مدينة طرسوس وأسقف آخر على مدينة أنطاكية (القلقشندي، أ. 134/4).

وقد زاد عدد المهاجرين من الأرمن إلى قليقيا في أواخر القرن الحادي عشر بعد الغزو البيزنطي ثم السلجوقي لأرمينية الكبرى. وقد أدت تلك الهجرة إلى تأسيس إمارة أرمينية الصغرى التي تحولت بعد قرن ونيف إلى مملكة أرمينية الصغرى وأصبحت الوطن البديل للأرمن (Raoul, D. 1866: 3/634).

ويحد إمارة أرمينية الصغرى من جهة الشرق جبال الأمانوس، ومن الجنوب البحر المتوسط بسواحله الممتدة من طرسوس إلى جنوب الإسكندرون، وبذلك تبلغ مساحة تلك الإمارة حوالي كيلو متر من الشمال إلى الجنوب. ولقد شبه المؤرخ الأرمني بسدرمدجيان H. Pasdermadjian بمصر نظراً لثروتها الطائلة، وأردف قائلاً "أنها تختلف عنها فقط بجبالها التي تشبه جبال الألب Alpes (Historia, B. 1866: 3/185).

وكان من الطبيعي أن يرحب الأرمن ترحيباً بالغاً بقدوم الصليبيين إلى الشرق الأدنى الإسلامي إذ وجدوا فيهم خير حليف لهم ضد الأتراك السلاجقة من ناحية، والإمبراطورية البيزنطية من ناحية أخرى، بل وقد سعوا إلى تحقيق هذا التحالف بين الأرمن والغرب الأوروبي قبل قيام الحملات الصليبية بأكثر من عقدين من الزمن، إذ يذكر المؤرخ الأرمني متى الرهاوي Matthieu d'Edesse في أحداث سنة 523 من التاريخ الأرمني (3مارس 1074، 2مارس 1075م) أن البطريرك الأرمني الكاثوليكوس Catholicos جريجور الثاني فيكايسر Grigor II Vikaiasser والذي توفى سنة 1105م قد ذهب إلى روما ليلتمس من البابا جريجوري السابع Gregoire VII 1073- 1085م/ 466- 478هـ حث الغرب الأوروبي على تقديم المساعدة للأرمن. ويذكر جوزيف لوران Joseph Laurent أن البابا جريجوري السابع Gregoire VII قد رد على طلب الكاثوليكوس

الأرمني بخطابين وكان الأول منهما في شهر مايو من عام 1080م والثاني في شهر يونيو من العام نفسه. ومن المعتقد أن الخطابين قد سبقهما خطابات أخرى لم تصل إلى أيدينا، وهكذا فإن الخطابين بالإضافة إلى رواية متى الرهاوي عن رحلة كاثوليكوس إلى روما دلالة تؤكد على لجوء الأرمن إلى طلب المساعدة من زعيم المسيحية الغربية. ومن الجدير بالذكر أن البطريرك الأرمني قد قام بزيارة القسطنطينية ومصر الفاطمية آنذاك وكان يهدف من هذه الزيارات الثلاثة أن يحظى بتأييد ومناصرة هذه القوى وهم ألد أعداء الأتراك السلاجقة(مؤلف، م. 1958 : 46).

على أية حال عندما لبى الصليبيون نداء الأرمن والبيزنطيين وظهروا على مسرح الأحداث التاريخية في أسيا الصغرى حرصوا على توثيق علاقاتهم بقادة الأرمن، فقبيل مغادرة الجيوش الصليبية مدينة نيقية (مؤلف، م. 1958 : 47) عاصمة سلاجقة الروم حرصوا على إبلاغ قدومهم إلى كل من ثوروس Thoros أمير ألرها، وقسطنطين بن روبين Constantin خليفة مؤسس الأسرة الهيثومية الباسطة سيادتها على شمال شرق قليقيا والذي أنعم عليه الصليبيون فيما بعد بلقب بارون Baron نظير خدماته الجليلة التي أداها لهم على حد قول المؤرخ الأرمني متى الرهاوي.

كذلك لا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن الصليبين قد انضم إليهم أيضاً بعض القادة من الأرمن وأهمهم سيميون Simeon (سمعان) الذي أسند إليه الصليبيون حكم قبادوقيا الشرقية، ويبدو على حد قول كل من بودري دو دول Baudri De Dol والمؤلف المجهول صاحب أعمال الفرنجة Gesta وجيبير دو نوجان Guiber De Nogent أنه كان من سكان تلك المنطقة. وهناك أيضاً بانكراس Bancrace الذي اصطحب بلدوين Bauldoun حتى شواطئ نهر الفرات، كما أن العديد من القادة الأرمن قد أسدوا النصائح السديدة للقادة الصليبين وجنبوا الجيوش الصليبية الأخطار المحدقة بهم أثناء اجتيازهم جبال طوروس فكانوا من ضمن الأسباب الرئيسية في نجاح الحملة الصليبية الأولى على حد قول جوزيف لوران.

ولقد سبق للأرمن الاحتكاك بالغرب الأوروبي قبل اندلاع الحروب الصليبية، إذ تملك الأرمن الانبهار والإعجاب بالنورمان بعد أن تلمسوا منهم مدى شجاعتهم وجسارتهم في القتال حين كانوا في خدمة الإمبراطورية البيزنطية. وقد سبق للأرمن معرفة النورمان عن قرب حين زود الإمبراطور البيزنطي رومانوس الرابع ديجينوس القائد الأرمني فيلاريتوس بأكثر من ثمانية آلاف من النورمان بقيادة رامبو Raimbaud وقد تمكن بفضلهم من استعادة بعض المواقع التي فقدها فيما مضى. وقد أدرك الأرمن آنذاك حب النورمان

للمغامرة وقوتهم المذهلة في القتال كما أنهم يختلفون عنهم في ابتعادهم عن المناقشات اللاهوتية، لذلك تقدمهم الأرمن بحماس بالغ ليكونوا خير مرشدين لهم أثناء عبورهم لجبالهم الوعرة وبذلوا قصارى جهدهم لتزويدهم بالمؤن اللازمة لتحقيق غايتهم (Albert d'Aix. 1879: 358).

كما تعرف الأرمن على الفرنجة France منذ أكثر من أربعين عاماً على قيام الحروب الصليبية، فقد كان الفرنجة من بين المشاركين في الجيش البيزنطي أثناء معاركه في أسيا الصغرى، فمنذ عام 1054م/446هـ خاض أحد الفرنجة حرباً بطولية أثناء حصار ملازكرد على يد الأتراك السلاجقة، وكذلك في عام 1097م/491هـ كان قد سبق لبعض الفرنجة الانضمام إلى الجيوش الإقطاعية الأرمينية، بل إن البعض منهم كان قد انخرط في صفوف حاميات بعض القلاع الأرمينية للدفاع عنها. وقد بالغ المؤرخ الفرنسي جوزيف لوران Joseph Laurent في إظهار أهمية المساعدة الفرنجية للأرمن حين قال إن الأتراك السلاجقة كانوا يخشونها تماماً، حتى أنهم لم يفكروا آنذاك في الاستيلاء على أرمينية آنذاك، وأرجع سبب ذلك إلى شهرة مقاتلي الفرنجة وشراستهم في القتال متناسياً أحوال الأتراك السلاجقة المتردية في ذلك والوقت بعد وفاة ملكشاه آخر السلاطين العظام عام 1092م. ومع ذلك فقد شكل هؤلاء النورمان والفرنجة خطراً كبيراً حين تجمعوا وظهر لهم زعيم مسموع الكلمة مثل القائد النورماني هرفيه Herve وكذلك النورماني كرسبان Crispin إذا ناصب النورمان آنذاك العداء لجيوش الإمبراطورية البيزنطية في أسيا الصغرى، ولكن لم يستطع أي من هذين القائدين الطموحين إقامة كيان مستقل على حساب الإمبراطورية البيزنطية (فتحي، ع. 1966: 245/1).

على أية حال عندما سمع الأرمن بقدوم جمع غفيرة من الصليبيين تحت قيادة قادة جسورين لم يضعوا في الحسبان أو لم يخطر على بالهم أن الحروب الصليبية ستقلب الأمور في المنطقة رأسا على عقب. ولم يظن الأرمن على وجه الإطلاق أن عديداً من القادة الصليبيين قد أتوا إلى بلادهم بهدف إقامة إمارات صليبية مستقلة على حسابهم، في حين كان على الصليبيين في بلاد الشام تنفيذ تعليمات البابا أوربان الثاني Urban II (1088- 1099م) والتي تقضي بالاستيلاء على الأماكن المقدسة المسيحية وطرد الأتراك السلاجقة من تلك المناطق وحماية المسيحيين المتواجدين والمقيمين فيها. وكان ذلك ما قاله الصليبيون للأرمن عند مجيئهم، إذ أخبروا بذلك اثنين من قادتهم وهما قسطنطين Constantine بن روبين Roupen وكوغ بن فاسيل Kogh Vasil.

وقد حدث في ذلك الوقت أن تعهد الصليبيون أثناء اجتياز القسطنطينية أنهم سيعيدون للإمبراطور البيزنطي البلدان التي يستولون عليها من الأتراك السلاجقة والتي كانت خاضعة للسيادة البيزنطية من قبل، إلا أن هذا الأمر لم يخطر على بال الأرمن ولم يتقبلوه على الإطلاق، فأرمينية كانت من بين البلاد التي كان على الصليبيين إعادتها للبيزنطيين بعد تخليصها من الأتراك السلاجقة، وذلك لأن الأرمن قد ذاقوا الأمرين من جراء الحكم البيزنطي وأنظمته البيروقراطية اللعينة، لكن الأهم من كل ذلك هو التخلص من سيادة الأتراك السلاجقة على بلادهم، وبعد ذلك يمكن إجبار البيزنطيين على منح الأرمن مزيد من الحرية. وتحقيقاً لتلك الغاية حاول الأرمن إبقاء بعض الصليبيين في خدمتهم وعدم عودتهم إلى بلادهم ثانية لذا تزاوجوا معهم ومنحوهم الأراضي والقلاع والحصون مقابل مساعدات الأرمن وولائهم لهم وكانت النتيجة أنهم تخلصوا بالفعل من السيادة السلجوقية (Mathieu, D. 1858: 218-219). هكذا عاش الأرمن في ظل حيز أكبر من الحرية بفضل مساعدة الصليبيين، بينما كانوا تحت السيادة البيزنطية الاسمية أو الشكلية.

ولقد ساهم الأرمن بفاعلية في نجاح الحملة الصليبية الأولى فقد وفروا للصليبيين المرشدين والأدلاء الأرمن منذ وصولهم إلى البسفور وذلك في شخص الأمير الأرمني بنكراس Pancrace، ولأن بلدوين البولوني Baudouin De Boulogne كان شديد الاهتمام بأرمينية لذلك فقد حرص أثناء تواجده في نيقية (Albert d'Aix. 1879: 353). على توطيد أواصر الصداقة مع بنكراس الذي كانت آنذاك في خدمة الإمبراطور البيزنطي الكسيوس كومنين Alexis Comnene ثم التحق بخدمة بلدوين وأصبح خير مرشد له، وكان على إلمام تام بالمنطقة الواقعة بين عينتاب وحلب (Rey, E.G. 1883: 308). وظل يلازم بلدوين على الدوام في جميع حروبه. ويذكر وليم الصوري Guillaume De Tyr أن العلاقة الأولى بين بلدوين وبنكراس بدأت عقب نجاح الزعيم الأرمني في الهروب من السجن الإمبراطوري. هذا بينما ذكر البير دكس Albert D'Aix أن بلدوين تدخل لدى الإمبراطوري للإطلاق سراحه (Albert d'Aix. 1879: 351) ويواصل وليم الصوري حديثه عن بنكراس قائلاً "إنه اتسم بالشجاعة والخداع معاً، وأنه حث بلدوين على الإغارة على الأقاليم المجاورة ذاكراً له أن باستطاعته السيطرة عليها بسهولة بالغة وبجيش صغير العدد بفضل مساندة ومساعدة سكانها الأرمن له (Dussaud, R. 1924: 461). بينما كان بانكرس يسعى في الحقيقة إلى أن يصبح – بفضل مساعدة الصليبيين

– حاكماً على إقطاع كبير ومستقل في الوقت نفسه عن السيادة الصليبية، إضافة إلى مساعدة أقاربه من الحكام الأرمن في المواضع القريبة من نهر الفرات.

قائمة المختصرات

B	Byzantion. Bruxelles (Paris), 1924 ff.
C.H.A.	Collection d'Historien Arméniens.
CMH	Cambridge Medieval Hisotry, vol. IV, pt. I, II, 2nd revised edn. J. M. Hussey (Cambridge, 1966 – 1967).
C.S.H.B.	Corpus Scriptiorum Historiae Byzantinae (Bonnae, 1828 – 1897).
E.H.A.	Etudes d'Histoire Armenienne.
IR	Iranica.
J.R/A.	Journal Asiatique.
R.H.C.,DCO.ARM.	Recueil des Historiens des Croisades, Documents Arméniens.
R.H.C,.H.OCC.	Recueil des Historiens des Croisades, Documents Occidentaux.
R.O.L.	Revue de L'Orient Latin.

المصادر المراجع

(أ) باللغة العربية:

ابن فاضلان، أحمد ابن فاضلان عباس بن راشد حماد. (1959). رسالة ابن فاضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة سنة 309 هـ / 921م، تحقيق سامي الدهان. دمشق.

البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق. (1954). مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، 3 أجزاء، تحقيق علي محمد البجاوي. القاهرة.

حسن، حبشي. (1947). الحرب الصليبية الأولى. القاهرة.

سعيد ، عاشور. (1975). الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطي، جزءان. القاهرة.

عبد الغني، محمود عبد العاطي. (1984). السياسة الشرقية للإمبراطورية البيزنطية في عهد الإمبراطور اليكسيوس كومنن. القاهرة.

فتحي، عثمان. (1966). الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري. القاهرة.

القرمان، أبو العباس أحمد بن يوسف ابن أحمد الدمشقي. (1969). أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ. بيروت.

القلقشندي، أحمد ابن علي بن أحمد بن عبد الله. (1913- 1920). صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، 14 جزء. القاهرة.

كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش. (1963). تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم. القاهرة.

مؤلف، مجهول. (1958). أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس، ترجمة حسن حبشي. القاهرة.

وليم، الصوري. (1991- 1995). الحروب الصليبية، ترجمة حسن حبشي، أربعة أجزاء. القاهرة.
ياقوت الرومي الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي الرومي البغدادي. (1323- 1325 هـ). معجم البلدان، 10 أجزاء. القاهرة.
اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن وهب المعروف بابن واضح. (1891). كتاب البلدان. دم: نشر دي غوية م.

(ب) باللغة الأجنبية:

Albert, d' Aix. (1879). "Liber Expeditionis pro Ereptione", Emunadatione et Restitutione Sanctae Hierosol Y mitanae Ecclesiae, in, R.H.C., H.OCC., 1. IV, pp. 265-713.
Attaliatae. (1853). "Mishaelis, Historia", in, C.S.H.B. Bonn: Bekker.
Bernadette, Martin-Hisard. (1986). Domination Arabe et Libertés in Histoire des Arméniens. Todulouse.
Bréhier, L. (1960). Vie et mort de Byzance. Paris.
Dussaud, R. (1924). Topographie historique de la Syrie antique et Médiévale. Paris.
Foucher, de Charteres. (1866). "Gesta Francorum Iherusalem Peregrin Antium (ab Anno 1095 osque ad annum 1127)", in, R.H.C.H. OCC., 1. III, pp. 311 - 485.
Guillaume, de Tyr. (1844). "Historia Rerum in Partibus Transmarinis Gestarum", in, R.H.C.. H. OCC., T.I, Part 1, pp.1-702 T.I, Part II, pp. 703-1134.
Historia, Belli Sacri. (1866). "(Tudebodus Continuatus)", in, R.H.C., H.OCC., T. III. Paris.
Laurent, J. (1971). Les Origines Medievales de la question Armenienne. Louvain.
Laurent, J. (1980). L'Armenie enter Byzance et L'Islam. Lisbonne.
Matthieu, d'Edesse. (1858). Chronique, trans. Paris: Dulaurier.
Michel, Le Syrien. (1890-1910). Chronique, IV vols. trans. B. Chabot. Paris.
Ostrogorsky. G. (1965). History of the Byzantine State. Oxford.
Raoul, de Caen. (1866). "Gesta Tancredi in Expeditione Hierosolymitana" , in , RHO., H. OCC. , T.III. pp. 587-716.
Rey, E.G. (1883) Les Colonies Franques en Syrie. Paris.
Runciman, St. (1971). A History of the Crusades, 3 vols. London.
Sebeeos. (1904). Histoire d' Héraclius, trans. F. Macler. Paris.
Setton. K.M. (1958). A History of the Crusades, Philadelphia: Baldwin.

انتخابات المجلس الجزائري في معسكر 4/11 أفريل 1948

أ/ جاكر لحسن

قسم التاريخ،

المركز الجامعي معسكر.

شكلت الانتخابات بالنسبة للحركة الوطنية الجزائرية إبان الاستعمار الفرنسي، وسيلة من وسائل العمل السياسي، وأداة هامة، للتعبير عن برامجها، ومواقفها، من مختلف القضايا، وذلك في إطار الشرعية التي تحكمها القوانين الفرنسية.

ومن بين الانتخابات التي لفتت الانتباه أكثر من غيرها، انتخابات المجلس الجزائري، في سنة 1948، ذلك لأنها شهدت مشاركة كل الأحزاب الوطنية، بما فيها حركة انتصار الحريات الديمقراطية، وعرفت كل أنواع التدليس، والتزوير، وأعمال القمع، والاضطهاد، في حق المناضلين، وبعض المترشحين.

إن تنظيم فرنسا لهذه الانتخابات، جاء في أعقاب صدور القانون الأساسي للجزائر في 20 سبتمبر 1947، وهو القانون الذي أقر عدة إصلاحات منها إنشاء مجلس جزائري، مكلف بتسيير المصالح الخاصة بالجزائر، بالتنسيق مع الحاكم العام. لكن عند التأمل في محتويات القانون، يتضح أن الاستعمار، قد ميز بين الفرنسيين الذين يشكلون أقلية بين السكان، والجزائريين أصحاب الأرض، الذين يمثلون الأغلبية الساحقة في وطنهم المغتصب، وذلك من خلال إحداث هيئتين لدى المجلس، هما الهيئة الأولى المشكلة من الأوروبيين الذين يقدر عددهم 60 نائبا، والهيئة الثانية المكونة من الجزائريين البالغ عددهم 60 نائبا.

وبالإضافة إلى عددهم القليل في المجلس الجزائري، والذي لا يتماشى مع عدد السكان في الجزائر، فإن الجزائريين في الهيئة الثانية لا تضاهي كلمتهم، كلمة النواب الأوروبيين، التي يؤخذ بها، رغم أنهم يمثلون أكثر من 10 ملايين نسمة أي أكثر من 9/10 من مجموع سكان الجزائر.

الحملة الانتخابية:

عرقلت السلطات الاستعمارية الحملة الانتخابية، لكي لا تجري في جو ديمقراطي، حيث أقدمت على منع مصالي الحاج أثناء زيارته لمعسكر يوم 19 مارس 1948، من تنظيم تجمع شعبي لإلقاء خطاب يتناول موضوع الانتخابات، الأمر الذي جعله يصرح قائلا: " لقد أخذت مني حرية الكلمة في معسكر، ومع ذلك فإن الاستقلال الذي هو موضوع نشاطي الدائم سيتحقق قريبا " (CAOM 11-H56 – Mars 1948). وبالإضافة إلى تصريحه هذا، دخل مصالي في اتصالات مع الأعضاء المحليين لحركته، وأعطاهم التعليمات الخاصة بالحملة الانتخابية، برفقة النائب بوقادوم الذي تهجم على مصالح

الأمن، وممثلي السلطة، وهويحمل في صدره وشاحا ملونا بألوان خضراء، وحمراء وبيضاء، ليس في معسكر فحسب، وإنما أيضا في سعيدة، والبيض (CAOM 11-H56 Mars 1948 –). الواقع أن ما تعرض له مصالي الحاج في معسكر، شهدته كذلك مدن أخرى كالأغواط، والجلفة، والمسيلة حيث قامت قوات الأمن بتفرقة الحضور، ومنع مصالي من أخذ الكلمة، بل أكثر من ذلك، فإن عامل عمالة قسنطينة أصدر قرارا يمنع فيه مصالي من دخول عمالته (Alg Rép – 1948).

إن الإجراءات ضد مصالي، لم تمنع متدخلين آخرين من حركة انتصار الحريات الديمقراطية، من إلقاء خطب عنيفة، تدعو إلى الجهاد، ومعادية للسيادة الفرنسية، خاصة في معسكر، وتيغنيف والرمشي (CAOM – 5I102 – Avril 1948).

وحسب أحد المتدخلين، فإن الهدف المتبع في الحملة الانتخابية ليس السباق من أجل المقاعد، وإنما الرغبة في التأكيد على أن الشعب الجزائري، كان وراء حزب مصالي، وكان هو الأقوى (CAOM – SI102 – Avril 1948). ومن التصريحات التي تعكس أيضا المبادئ الثورية ل ح ا ح د MTLD تلك التي جاء بها المناضل دحاوي دحو في مدينة المحمدية يوم 3 أفريل 1948 حيث قال: " إن التصويت لصالح ح ا ح د يجعلنا نتوفر على حاكم عربي، وولاة عرب، وراية خاصة بنا " (CAOM – 5I121 – Avril 1948).

وإلى جانب الخطب، والتصريحات العامة، اعتمدت ح ا ح د، على الصحافة التي حددت أهداف الحزب، وكشفت حقيقة الاستعمار كما يتبين في عدد من أعداد جريدة " المغرب العربي "، والذي حجزته فرنسا لما جاء فيها من عبارات مناهضة لها: «... إن انتصار ح ا ح د يعني أن الشعب الجزائري، قد أعلن عن فكرة الأمة الجزائرية ذات السيادة... أنه يريد التمتع بحريته الكاملة... أن الحل الوحيد للمشكل الجزائري هو السيادة التامة للجزائر..." (CAOM – 11H56 – Avril 1948).

ولما كان مولاي مرباح (من مواليد قصر الشلالة، نفته السلطات الاستعمارية إلى تيغنيف، حيث اشتغل وكيلا قضائيا) أحد المترشحين للمجلس الجزائري في تيغنيف (دائرة تبعد عن معسكر بـ 20 كلم)، فإن هذه الأخيرة عرفت حملة انتخابية هامة ميزتها زيارة مصالي القصيرة يوم 19 مارس، وقدوم عدد من الوطنيين الذين تنقلوا لتقديم الدعم للمترشح مرباح يوم 01 أفريل، نذكر من بينهم:

- تومي دراجي: المولود في سنة 1921 ببسكرة، والمقيم في الجزائر العاصمة
- سادلي محمد: المولود في سنة 1923 بالجزائر العاصمة.
- زحاف رابح: المولود في سنة 1927 بسيدي داود، والمقيم في تيزي وزو
- خلار محمد: المولود في سنة 1919 بتيزي وزو(CAOM – 5I102 – Avril 1948)
- طاهر مولاي حسين بن محمد: المولود في سنة 1928 بمعسكر

- قساري احمد بن محمد: موظف في بريد سان كلو(وهران) (CAOM – 5I102 – Avril 1948).

أما عن الموقف الفرنسي، من الحملة الانتخابية، فإنه اتسم بالقمع، والاضطهاد في حق المترشحين، والمناضلين الذين تعرضوا للتوقيف، والسجن غداة التجمع الشعبي الذي أقاموه في بلديتي البرج، وتيغنيف يومي 20 و21 مارس 1948، وذلك بتهمة استفزاز الأهالي الجزائريين (CAOM – 5I102 – Avril 1948) وهؤلاء المناضلون هم: طفراوي عبد القادر (ولد في سنة 1921 بمعسكر، توفي والده وعمره عشر سنوات. ولما غادر المدرسة الابتدائية، اشتغل كبائع خضر بالجملة. أما بخصوص نشاطه السياسي فإنه يرجع إلى سنة 1939 حيث انخرط في حزب الشعب الجزائري، وأخذ يلازم المناضل حاج عتو. وعند حصول الجزائر على الاستقلال اشتغل في مستشفى معسكر إلى غاية وفاته سنة 1976) المترشح للمجلس الجزائري في معسكر، ومرباح مولاي، مصطفى اسطمبولي، ودحماني دحمان. وبالإضافة إلى مرباح مولاي، فإن بلدة تيغنيف شهدت اعتقال بن زرقة بن نعوم من ح ا ح د، وعضوين محسوبين على إ د ب ج UDMA في المجلس البلدي (CAOM – 5I102 – Avril 1948).

وإذا كانت الحملة التي قام ت بها ح ا ح د قد ركزت على المبادئ الانفصالية، وفكرة الأمة الجزائرية المستقلة، فإن تلك المتعلقة بـ إ د ب ج قد تبنت فكرة الجمهورية الجزائرية المرتبطة بفرنسا، الأمر الذي جعلها أقل عنفا. وقد وجه حزب فرحات عباس نداء إلى الشعب الجزائري يطالبه بالتصويت من أجل البيان، وذلك لوضع حد لبؤس الفلاحين، والأكواخ الرطبة، كما دخل في اتصالات مع السلطات الفرنسية، من خلال زيارة عباس للحاكم العام الجديد نايجيلان Naegelen عشية الانتخابات، وتوجيه كلمة له جاء فيها: " السيد الحاكم العام، لقد كنت من المقاومين الأوائل في فرنسا، لما كان بلدنا تحت أقدام الألمان. إنك لم تكن خائفا من عمود الإعدام. في الجزائر نفس الشيء هناك أيضا عدد كبير من الرجال مثلك، لا يخشون الموت (CAOM – 5IH3 – Avril 1948).

أما بخصوص جمعية العلماء، فإن حملتها الانتخابية، كانت تتم في السرية، وتقدم الدعم إلى إ د ب ج، ذلك لأنها كانت تخشى من لجوء السلطات الفرنسية إلى مصادرة أملاكها، وغلق مدارسها (CAOM – 5I102 – Avril 1948)، كيف لا وهي قد عرف التعليم في مدارسها تراجعا كبيرا خلال الحرب العالمية الثانية بسبب الغلق، ونفي معلميها.

والجدير بالملاحظة، أن سياسة القمع، والاستفزاز التي مارستها فرنسا في حق مناضلي الحركة الوطنية، لم تكن تقتصر على مجريات الحملة الانتخابية، بل شملت

أيضا المستشارين البلديين الذين أخرجتهم قوات الأمن من قاعة المجلس البلدي بطلب من رئيس بلدية معسكر فرناند مالي Fernand Malé يوم 9 مارس 1948، لا لشيء سوى لأنهم حاولوا تأجيل التصويت على الميزانية الأولية لسنة 1948 (صوت المجلس على الميزانية بالأغلبية التي تتكون من أعضاء الهيئة الأولى، والمستقلين المنتمين إلى الهيئة الثانية، وقد توقعت الميزانية: الإيرادات والنفقات التالية: الإيرادات 710 956 56 فرنك والنفقات: 792 946 59 فرنك)، وهي الميزانية التي لم يشاركوا في إعدادها، وكان من بين هؤلاء المستشارين طاهر احمد، وبوزيري محمود، وشرقي محي الدين (Alg 1948 Rep).

وبينما كانت قوات الأمن تجبره على إخلاء قاعة البلدية قال طاهر أحمد لرئيس البلدية: " سنتحصل على جمهوريتنا الجزائرية. وأنتم الأقلية سوف تمتثلون لأوامرنا" (CAOM – SI126 Avril 1948). هكذا يتضح أن فرنسا لم تحترم وعودها، والمبادئ الديمقراطية التي طالما تغنت بها لما فتحت مجال الحملة الانتخابية أمام المترشحين. فهي لم تكتف بمنح حرية الكلمة، والتعبير فحسب، وإنما لجأت إلى سجن مناضلي الأحزاب الوطنية بما فيهم بعض المترشحين قبيل إجراء الانتخابات، من أمثال مولاي مرباح، وطفراوي عبد القادر. وبذلك تكون فرنسا، قد خطت خطوة أولى نحوتزوير الانتخابات، وتصعيد الموقف تجاه الجزائريين، الذين دخلوا الانتخابات في إطار الشرعية.

تزوير الانتخابات:

عينت فرنسا تحت ضغط ملاك الأراضي من الكولون، وكونفدرالية عمداء الجزائر، الاشتراكي ايدموند مارسيل نايجيلان Edmond Marcel Naegelen، حاكما على الجزائر في أفريل 1948، خلفا لإيف شاتينو Chataigneau الذي اعتبرته جامدا وليبراليا، وذلك لتحطيم الحركة الوطنية في انتخابات المجلس الجزائري، باستعمال كل الوسائل الشرعية،وغير الشرعية، كالتزوير، والقمع، وهوما حدث فعلا لما قام نايجيلان بتنظيم الانتخابات في أفريل 1948، وتعيين باشاغات، وعناصر من المجلس، لم يكن في مقدورها الحصول على نسبة من الأصوات تؤهلها للفوز من أمثال المحامي شكال علي الذي تقدم على مترشح حركة انتصار الحريات الديمقراطية طفراوي عبد القادر. إن رغبة نايجيلان في تزوير الانتخابات تجلت في اتخاذه العديد من الإجراءات عشية التصويت، كان أبرزها تعليق جريدة المغرب العربي التي تصدرها ح ا ح د، وتوقيف 33 مترشحا للانتخابات من أصل 59، من بينهم طفراوي عبد القادر من معسكر.

أما فيما يتعلق بإجراء الانتخابات يومي 4 و11 أفريل، فإن إدارة نايجيلان اقترفت عدة خروقات، وعمليات تزوير اقترن بها اسم نايجيلان. وما لجوئها إلى قتل اثني عشر جزائريا بعد احتجاجهم على طرد المندوبين الوطنيين من مكاتب التصويت في منطقتي المدية،

والعومارية إلا دليل على ذلك (Alg Rep 1948). وفي معسكر، ضغطت على الناخبين، وضربتهم بالعصي، كما أجبرتهم على التصويت لصالح مترشح الإدارة، وأوقفت العديد منهم في المدينة، وضواحيها الأمر الذي جعل طاهر احمد، يوصي بالمقاطعة. (Alg 1948 Rep).

إن موقف طاهر احمد، لم يتوقف عند هذا الحد، بل وجه تقريرا إلى مجلس الدولة، يشير فيه إلى الخروقات، والمخالفات التي عرفتها الانتخابات في معسكر، وتيغنيف - الهيئة الثانية - 2ème Collège (CAOM 5I113 – Mai 1948). ولا شك أن لجوء طاهر إلى انتقاد الانتخابات، لم يأت، على خلفية الظروف التي جرت فيها فحسب، وإنما جاء أيضا غداة التعليمات التي تلقتها اللجان الجهوية، من اللجنة المركزية لـ إ د ب ج UDMA التي تطالبها بتقديم احتجاجات ضد الانتخابات في كل قرية، ودوار، وتوجيهها إلى رئيس الجمهورية الفرنسية. (CAOM 5I113 – Avril 1948).

ومما تجدر ملاحظته أن جريدة لاروبيبليك الجيريان (La République Algérienne)، كانت من أكثر الجرائد الوطنية التي انتقدت الانتخابات، وعمليات التزوير، حيث أصدرت مقالا في عدد 122 تطرق إلى عملية الحجز التي تعرض لها العدد 121 بتاريخ 9 أفريل 1948، وهي العملية التي اعتبرها المقال انعكاس للحقيقة المحزنة للعمليات الانتخابية ليوم 04 أفريل. وبالإضافة إلى ذلك تناول المقال تصرفات عامل عمالة الجزائر السيد ERNEST إزاء الناخبين، والمناضلين الوطنيين وجاء بمايلي:" في الوقت الذي تنادي فيه باتحاد الشعب، فإن الامبريالية لا تتردد في إثارة السخط العام في أوساط السكان" (Alg Rep. 1948)

نتائج الانتخابات:

كانت النتائج في صالح فرنسا، بالنظر إلى فوز عدد كبير من المترشحين المستقلين، الذين يدافعون عن نفس السياسة التي يتبعها الحاكم العام نايجيلان عبر القطر الجزائري، كما يتضح في الجدول الآتي (CAOM – SI121 – Avril 1948):

المستقلون	ح ا ح د	ا د ب ج	المستقلون الفيدراليون	الاشتراكيون المستقلون
41	09	08	01	01

ولعل السبب في ارتفاع عدد المستقلين، يعود إلى التزوير الذي قامت به إدارة نايجيلان التي حرمت ح ا ح د (MTLD) من الفوز بـ 57 مقعد من أصل 60، هذا بالإضافة إلى سياسية القمع، والاعتقالات التي طالت المناضلين، والضغوطات التي تعرض لها الناخبون.

أما بخصوص الدائرة الانتخابية السادسة عشر التي تمثلها معسكر، فإن النتائج الإجمالية للدورين الأول، والثاني 4 و11 أفريل 1948 كانت كالآتي: (CAOM 9CAB63)

الهيئة الأولى — 1er Collège

المترشحون	الحزب	عدد الأصوات
فرناند مالي كونداس	الحزب الاشتراكي الراديكالي	4698 – انتخب
البير قومبير Albert Gambert	الحزب الاشتراكي	852
ماريوس أجرون AGERON Maruis	مستقل	204
	الحزب الشيوعي	149

الهيئة الثانية — 2ème Collège

المترشحون	الحزب	عدد الأصوات
شكال علي	مستقل	9028 — انتخب
طفراوي عبد القادر	حركة انتصار الحريات الديمقراطية	1797
طاهر احمد	الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري	779
بوزيري محمود	الحزب الشيوعي الجزائري	93
بن سفير بلعيد	مستقل	109

وفي الدائرة الأولى — تيغنيف — التي جرت فيها دورتان، فاز شنتوف عدة المنتمي إلى الهيئة الثانية بـ 5228 صوت كما يتبين في الجدول الآتي (CAOM – 9CAB63)

المترشحون	الحزب	عدد الأصوات
شنتوف عدة	مستقل	5228 — انتخب
قاضي طاهر	الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري	3685 ن
مولاي مرباح	حركة انتصار الحريات الديمقراطية	1696 م
بوسيف مختار	الحزب الشيوعي الجزائري	151 م
بومدين مصطفى	مستقل	87

وعند إلقاء نظرة على نتائج الانتخابات في معسكر، سيتبين للمرء، أن المستقلين هم الذين فازوا، ونعني هنا شكال علي، شنتوف عدة، وذلك خلافا لدوائر انتخابية أخرى في عمالة وهران كتيارت، التي فاز بها بوتارن قادة (ا د ب ح)، وعمي موسى التي احتل فيها احمد فرانسيس (ح ا ح د) المرتبة الأولى.

ومن بين الملاحظات التي يمكن استخلاصها أيضا من النتائج، انهزام طاهر احمد الذي يعتبر الخاسر الأكبر بالنظر إلى مكانته في هرم حزبه على المستوى الوطني، ومنصبه كمستشار للجمهورية، وارتفاع نسبة المشاركة في الانتخابات التي بلغت 72٪ في عمالة وهران (CAOM-SI121 – Avril 1948) و74,07 % في معسكر (- CAOM SI126 - Avril 1948)، 64,66 % على مستوى التراب الجزائري (– CAOM-SI121 Avril 1948). ولعل ذلك يرجع إلى مشاركة الأحزاب الوطنية، وعدم صدور تعليمات بالمقاطعة، كما حدث في انتخابات 1945. لكن يبدوأن نسبة المشاركة كان من

المحتمل أن تكون أكثر ارتفاعا لولا سياسة الاضطهاد، والقمع، التي تعرض لها المترشحون، والمناضلون، قبل التصويت، والناخبون أثناء الانتخابات.

ولفهم مختلف المعطيات المتعلقة بنتائج الانتخابات، ومقارنتها، علينا بالاعتماد على الجدول الآتي (CAOM-SI126 – Avril 1948)

نتائج التصويت في عمالة وهران – الدور الأول والثاني

الدائرة	المسجلون	المنتخبون	الأصوات المعبر عنها	ح ا ح د MTLD	ح ش ب PCA	ا د ب ح UDMA	المستقلون
معسكر	16123	11943	11804	1797	93	77	9137
تيغنيف الدور 1 الدور 2	15716 15720	10996 11051	10847 11034	1696 89	151	3685 571	5315 10374
تيارت	18486	12778	12602	3561	130	6370	2541
عمي موسى	24431	16441	16057	648	175	10470	4764
مستغانم الدور 1 الدور 2	22759 22760	17230 16122	16798 16001	4732 4257	517	5623 4722	5926 7022
غليزان	18439	13717	13543	1463	112	7665	4303
سيق الدور 1 الدور 2	13739 13300	9256 10360	9137 10296	3162 1649	727 3	2641 1950	2597 6694
وهران	23261	16797	16633	4528	1127	1813	9165
بلعباس الدور 1 الدور 2	22078 21969	17017 18724	16847 18685	1910 431	1021 1	8328 7083	5586 11167
تلمسان الدور 1 الدور 2	20902 20904	16465 16503	16355 16358	3652 2661	597	4725 3837	7381 9860

إن هذا الجدول يعكس النسبة الضعيفة من الأصوات التي تحصل عليها الشيوعيون، والمقدرة بأقل من 1 %، كما أنه يبين التقدم الذي حققته حركة انتصار الحريات الديمقراطية، في معسكر من خلال، حصولها على نسبة، جاءت على خلفية الدعاية التي شنها المناضلون، ضد الاستعمار الفرنسي، وعلى رأسهم مصالي الحاج، والاعتقال الذي تعرض له المترشح طفراوي.

لكن عند قراءة الأرقام على مستوى عمالة وهران، فإن الترتيب يتغير، ويكون على الشكل الآتي (CAOM SI126 – Avril 1948):

المستقلون: 63 % من مجوع الأصوات المعبر عنها مقابل 67 % سنة 1946

الإتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري: 23 % مقابل 20 % في انتخابات 1946

حركة انتصار الحريات الديمقراطية: 13 % مقابل 8 % في انتخابات 1946

الحزب الشيوعي الجزائري: 1 % مقابل 5 % في انتخابات 1946

وعلى الرغم من التزوير الذي مارسته فرنسا، وخلف فوز عدد كبير من المستقلين، فإنها واصلت سياستها الاضطهادية، وراحت تقد رجال الحركة الوطنية للمحاكمة بعد توجيه تهم لهم، تتمثل في تحريض الأهالي الجزائريين على الفوضى، والتظاهر ضد السيادة الفرنسية، ومقاومة أوامر السلطة العمومية خلال الحملة الانتخابية.

ومن المحاكمات التي تمت في هذا الصدد بمدينة معسكر يمكن الاكتفاء بما يلي:

جلسة يوم 22 أفريل 1948:

ترأسها عميد القضاة ماكس راتو Max Rateau بحضور وكيل النيابة جيرار GIRARD، والمحامي شرفي محي الدين الذي احتج على شرعية تطبيق قانون رينيه (قرار أصدرته فرنسا 1935، لتسليط عقوبة، تتراوح بين ثلاثة أشهر، وعامين سجنا، وبين خمسمائة، وخمسة آلاف فرنك غرامة على الذين يثيرون الشغب ضد السيادة الفرنسية، ويقاومون قوانين، وأوامر السلطات العامة). وبعد أن انتهت المرافعة التي استغرقت 15 ساعة أصدر القاضي راتو الأحكام التالية (CAOM - 5I102- Avril 1948):

مولاي مرباح: سنة ويوم سجن، و30 ألف فرنك غرامة

طفراوي عبد القادر: واسطمبولي مصطفى: 18 شهر سجن، و50 ألف فرنك غرامة لكليهما.

دحماني دحمان: أطلق سراحه.

جيدار احمد، ومولاي سعدون يوسف: شهر سجن لكلاهما، وذلك ليس لتصريحاتهما أثناء الحملة الانتخابية، وإنما بسبب لجوئهما إلى التصفيق والتهليل عند نقل المتهمين مرباح، واسطمبولي، ودحماني من السجن إلى المحكمة لمحاكمتهم (CAOM – 5102 – Avril 1948)

جلسة يوم 29 أفريل 1948:

تميزت الجلسة بتوجيه تهم للمتهمين تمثلت في تصريحاتهم التي حثت الأهالي الجزائريين يوم 25 مارس 1948 على الفوضى، والتظاهر – المساس بالسيادة الفرنسية - ، كما شهدت تدخل المحامي شرفي الذي رافع لصالح الوطنيين قائلا:"إن

تصريحات المتهمين تدخل في إطار الحملة الانتخابية التي من خلالها بمكن الإدلاء بعبارات قد تبدو غير لائقة، وعليه أطلب إطلاق سراحهم، لانعدام الشهادات." (CAOM 5I102 – Avril 1948). لكن في الأخير أصدرت المحكمة الأحكام التالية (– CAOM 5102 – Avril 1948):

بومعزة بوشنتوف: سنة ويوم سجن، و30 ألف فرنك غرامة

حبيبي ميلود: أطلق سراحه.

جلسة يوم 8 ماي 1948:

خصصت هذه الجلسة لمحاكمة العديد من المناضلين الوطنيين، من أمثال وجدي عبد القادر عضو في الفرع المحلي (ا د ب ج UDMA)، والمتهم بتحريض الأهالي الجزائريين على الفوضى، والتظاهر ضد السيادة الفرنسية، ومقاومة أوامر السلطة العمومية أثناء التجمع الذي نظمه ببلدية وادي التاغية. ومثله مثل بقية الوطنيين، فإنه قد حكم عليه بأحكام قاسية تمثلت في 15 شهر سجن و50 ألف فرنك غرامة، وذلك رغم الدور الذي لعبه المحامي الفرنسي فوجيان سوتاج Vaugien Sautage (CAOM – 5I102- Mai 1948) في إقناع قاضي الجلسة الذي حكم من غير شك، انطلاقا من خلفية سياسية، وإرضاء للإدارة الاستعمارية.

أما فيما يتعلق ببقية المتهمين، فإنهم ينتمون كلهم إلى ح ا ح د MTLD، وقد أدينوا بتهمة الدعاية ضد فرنسا أثناء الحملة الانتخابية، وهؤلاء هم:

علقي أمحمد: صدر في حقه حكم بـ 14 شهر و10 آلاف فرنك غرامة

حمياني حسين، مناضل، وبواب بمقر الحزب في معسكر، وكسيرة عيد القادر: صدر في حقهما حكم بـ 10 آلاف فرنك غرامة

هندي بوعلام، وساجي طاهر: أطلقت المحكمة سراحهما (– CAOM – 5I102 Mai 1948).

وإذا كانت السلطات الاستعمارية قد فرضت مترشحيها، وقمعت الحريات، وضربت المبادئ الديمقراطية، وشعار الثورة الفرنسية (الحرية، الأخوة، المساواة) عرض الحائط، فإن الجزائريين استخلصوا عدة نتائج من انتخابات 1948، نذكر منها المكانة المتميزة التي بلغتها حركة انتصار الحريات الديمقراطية في أوساط الجماهير، وخيار الكفاح المسلح الذي جسده تأسيس فرع للمنظمة الخاصة السرية في معسكر، واندلاع ثورة نوفمبر المظفرة سنة 1954.

المصادر:

1) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence – 11H56 – SLNA – Rapport du 16 au 31 Mars 1948 – 805/NA
2) Alger républicain, 27.03.1948
3) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence. 5I102 - Avril 1948.

4) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence, SI126 - SLNA - Oran 17.04.1948 - 135
5) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence, SI121 - SLNA - Rapport du 1èr au 15 Avril 1948 – 955/NA
6) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence, SI121 Palikao - 05.04.1948 - 508.
7) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence, SI121 Rapport du Commissaire Principal du Mascara – Fernand Tort, Mascara 22.04.1948 – 3228/21.
8) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence - 5I113 - Avril 1948.
9) Alger Républicain, 11.03.1948.
10) Centre des Archives d'outre Mer - Aix En Provence - SI126 – SLNA Oran 17.04.1948 /135
Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence– 9CAB 63 – Résultats des élections de l'assemblée algérienne – Avril 1948.
11) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence –9CAB 63 Mascara 30.04.1948 – 3458/21
12) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence –9CAB 63 Mascara 10.05.1948 – 3677
13) Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence–9CAB 63 Mascara 10.05.1948 – 3676.
14) La République Algérienne – 08.04.1948.
15) Centre des Archives d'outre Mer - Aix En Provence - 5I113 - Mascara - 12.05.1948 - 3549/2
16). Centre des Archives d'outre Mer. Aix En Provence– 5I113 SLNA Alger 23.04.1948 – 984/NA.
17) La République Algérienne, 16.4.1948

بين المؤرخ والمصدر

د. حسين على المسري

كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة الكويت.

المقدمة

إن العلاقة بين المؤرخ والمصدر علاقة وثيقة وحميمة، فالمؤرخ هو الذي صنع المصدر ودون فيه الأحداث التاريخية عن الأوائل والأواخر. فقيمة المصدر وأهميته إذاً تكمن في المؤرخ ومتوقفة عليه، فالعلاقة بينهما متبادلة وكلاهما يكمل الآخر،فإذا ما كان المصدر ذو قيمة ومنفعة فإنه يعكس ولا ريب صورة المؤرخ العفيف الصادق الأمين الذي دون هذه الأحداث .

ولكن حتمية الواقع تقول: أن من طبيعة الإنسان تأثره بمحيطه الذي يعيش فيه شاء أم أبى. سواء كان هذا التأثر على الصعيد الديني أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، يتأثر في هذا المحيط سلباً وإيجابا. يمتلكه كم من هذه النزعات، فيكون في الغالب حبيسها، فهي التي تسيره، وهى التي تعكس سلوكه.

ونلاحظ أن التوازن قد ينعدم بين هذه النزعات لدى بعض الأفراد، فيسود لديهم مبدأ الإفراط والتفريط، ففي مثل هذه الأجواء تغيب العدالة والموضوعية وتضيع معها الحقيقة.

فالمؤرخ الذي يكتب لنا التاريخ هو جزء من هذا المجتمع يتأثر بمحيطه، فيتبنى مثل هذه النزعات والأفكار، أو ربما تمتلكه إحدى هذه النزعات وتسيطر على ذاته ووجدانه فيصبح منقاداً لها، أسيراً لها، هي التي تسيره ولا يرى الأشياء إلا من خلالها، فيرى أنها هي الحق، وهى المعيار الذي يقيس عليها الأشياء، وهى الأداة التي يميز بها الخبيث من الطيب.

إذا ماذا عسانا أن نتوقع من مؤرخ يكتب لنا التاريخ من هذا المنظور المنحاز!!، وأي نوع من التواريخ الذي سوف يصل إلينا؟ بلا شك إنه تاريخ منحاز تنعدم فيه الأمانة والموضوعية والعدالة، لأن المؤرخ قام بتطويع أحداث التاريخ بما يتفق وهواه وميوله ومذهبه الذي يتبناه، ومن الطبيعي أنك في هذه الحالة سوف لا تجد للحقيقة التاريخية مكانا في مثل هذه التواريخ.

ومن العوامل التي تعبث في الحقيقة التاريخية، عامل السلطة، فالسلطة، هي صاحبة النفوذ الواسع، ولديها من الإمكانات ما يساعدها على طمس الحقائق التاريخية، وتسيير أحداث التاريخ حسبما تريد وبما يتفق ومصالحها.

لذلك فإن هناك الكثير من الحقائق التاريخية قد كان لها وجود في عصر ما، ولكن لسبب أو لآخر نجد أن هذه المعلومة قد اختفت وضاع رسمها في عصور تاليه لهذا

العصر. ومن ذلك نستطيع القول: أن معظم الحقائق التاريخية لم تصل إلينا صافيه المعين، بل قد شوهت معالمها لأنها تعكس آراء من كتبوها الذين قد انساقوا وراء أهوائهم وميولهم الشخصي.

وقد قمنا هنا، بمحاولة لعمل دراسة نقدية وتحليليه لبعض المصادر التي من خلالها نستطيع رصد مثل هذه التجاوزات والاعتداءات على حقائق التاريخ. وبالله التوفيق.

1 – عوائق تقف في وجه الحقيقة التاريخية:

لعله من أوائل الصفات التي ينبغي أن تتجسد في ذاتية الباحث أو المؤرخ، هو حبه للدرس والصبر على البحث والتنقيب، فإن الحب والصبر هما السلاحان اللذان يمكنان المؤرخ من مواصلة السير في الطريق مهما كان هذا الطريق وعراً (عثمان، ح. 1965: 18).

والإنسان بطبيعته قد خلقت فيه عده غرائز ونوازع، مثل: الحب والكره، فماذا عسى المؤرخ أن يفعل ويتعامل مع أحداث التاريخ؟ هل ينساق وراء عواطفه ونوازعه والتي من بينها الحب والكره؟ هل أن هذه النوازع هي التي تسيره فيصبح حبيساً لإرادتها؟ انه لعمري لمحك صعب، قلما ينجو منه الناجون من المؤرخين والباحثين بسلام. فالأمر صعب وخطير، فمن منا لم تسيره عواطفه ونوازعه، إلا ما رحم ربي.

وكأننا في هذه الحالة، قد أوصدنا الأبواب أمام الحقيقة من أن تصل إلينا سالمة ودقيقة وصافية ونقية من الشوائب. نحن نعترف أن الطريق لشاقة وملبدة بالكثير من المغريات، منها ما هو مادي ومعنوي، هذه المغريات ليست بسهله الاجتياز، بل هي من الصعوبة بمكان وقلما يصمد أمامها المؤرخ.

نرى أن الذين كتبوا تاريخنا في جميع مراحله ومازالوا يكتبونه إلى هذه الساعة، قد انساقوا وراء عواطفهم ولبوا نداء نوازعهم، هذه النوازع تأخذ أشكالا متعددة، منها على سبيل المثال: المذهبية، العرفية، الوطنية، ومنها ما يهدف إلى الكسب المادي، أو السعي للحصول على منصب اجتماعي، أو التملق للسلطان، أو الخوف من السلطان أو لإرضاء طائفة أو الكيد لأخرى. ناهيك عن السلطة ومالها من دور في العبث بأحداث التاريخ وطمس الكثير من حقائقه التاريخية وتشويه معالمه، بما يتفق ويرضي هوى هذه السلطة.

كل هذه الآفات والمعوقات التي أشرنا إليها كانت على حساب الحقيقة التاريخية، فالذين كتبوا التاريخ بهذا الأسلوب وهم متلبسين بهذه العواطف والنزعات قد شوهوا معالم الحقيقة التاريخية وأبعدوها عن الواقع والمنظور التاريخي.

2 – ما ينبغي أن يكون عليه المؤرخ:

ولحل هذه الإشكالية الخطيرة أو المساهمة في حلها، علينا أن نعود ونلجأ إلى أساسياتنا وثوابتنا النابعة من قيمنا ومفاهيمنا الروحية. فمن أولويات هذه الأمور التي يجب أن يتخلق بها المؤرخ وتكون منصهرة في ذاته ووجدانه ومتجسدة في روحه، هي "التقوى". فإذا ما تحلى المؤرخ بهذه الصفة الحميدة انعكس ذلك على عطائه وإنتاجه العلمي، وينسحب أيضاً على سلوكياته الروحية والاجتماعية .

و"التقوى" إذا ما التزم بها الباحث المؤرخ، فإنها تعوده على الأمانة والدقة والموضوعية في عمله وفي علاقاته مع ربه ومع مجتمعه. فيصبح عضواً صالحاً ومفيداً في المجتمع، لأنه يحمل بين جنبيه سلاح "التقوى" الذي يحميه من الأمراض والآفات والنوازع الضارة التي قد تكون منتشرة في مجتمعه (المسري، ح. 2000: 117- 118).

ومن الصفات الحميدة التي ينبغي أن يتخلق بها المؤرخ "الأمانة"، فهي تعد عنصراً هاماً في العملية التاريخية برمتها. فإذا ما تجسدت هذه الصفة في ذاتية المؤرخ فإنها بطبيعة الحال سوف تنعكس على عطائه وإنتاجه العلمي، وبالتالي سيكون هذا الإنتاج بالغ الدقة والموضوعية والأمانة (أنجلوا، و. 1981: 44).

ولعله من الأمثلة على دور "الأمانة" في العملية التاريخية، هو إيصال الحقيقة والمعلومة التاريخية صادقة. إن المؤرخ كثيراً ما يتعرض أثناء دراسته لبعض النصوص التاريخية التي تتعارض مع فكره وعقيدته ولا تتفق مع مبدئه، فماذا عساه أن يفعل حيث لا رقيب عليه إلا ضميره؟ .

فعليه والحالة هذه، أن يقول الحقيقة ويكتبها، ويحترم رأي من سطرها وآمن بها، إن كان مؤرخاً أميناً وصادقا. وإن لم يفعل فلا يحسب في عداد المؤرخين، بل يمكن أن نصفه بأنه مؤرخ منحاز يخفي الحقيقة، غير أمين، ويُطَّوِّع أحداث التاريخ وفق ما يريده هو وبما يناسب هواه وميوله ومعتقده. فهو في هذه الحالة يُخضع الحقيقة التاريخية لرأيه لا بما يريده الواقع والمنظور التاريخي. فيكون بذلك قد ضلل من يريد أن يقرأ التاريخ .

إن إخفاء الحقيقة التاريخية وتغييبها عن الساحة العلمية من الأمور الخطيرة وفيها من الآثار السلبية، حيث أن التاريخ سوف يفقد قيمته كتاريخ. ولم يعد التاريخ ذلك المثل الأعلى والقدوة الحسنة والتي يفترض بها وعلى ضوئها نُبْصِرُ الطريق ونتوصل إلى الحقيقة الصادقة الأمينة.

ومن صور "الأمانة" في العملية التاريخية "الأمانة" العلمية، أي بمعنى أن يكون المؤرخ أميناً فيما يكتب وينقل ويؤلف. فلا ينقل معلومة أو نصاً تاريخياً لغيره ويدعيه لنفسه ومن بناة أفكاره، فهذه سرقة، والسرقة صفة ذميمة لا يجوز أن تنسب وتلصق بالمؤرخ الذي يفترض أن يكون أميناً وصادقاً، فهو أسمى من أن تلصق به مثل هذه التهم، لأنه يمارس عملاً شريفاً فهو القدوة والمثل الأعلى.

ومن صفات المؤرخ الناجح أن تكون لديه القدرة على النقد ومعرفة الجيد من الرديء، والغث من السمين، من المصادر التي يطلع عليها ويقرأها. هذه الصفة لا تتولد في ذاتية المؤرخ إلا بعد مروره بخبرات ومعارف ودراية بأمور التاريخ ووقائعه وأحداثه، عند ذلك يكون ملماً أو يكاد بأحداث التاريخ من جراء ما يقوم به من مقارنه ومقابلة لما يقرأ من المصادر والوثائق والمخطوطات.

هذه الخبرة التي توصل إليها المؤرخ، تكون له سلاحاً قوياً يمكنه من تمحيص وتشخيص المصادر لمعرفة قيمة كل مصدر. وهذا بالتالي سوف يوصله إلى معرفة الحقيقة التاريخية مهما حاول المزيفون إخفاءها والتلاعب بها.

من ذلك نستطيع القول أن "ملكة النقد" عنصر هام وضروري في مدرسة التاريخ وفي العملية التاريخية، فبدونها لا نستطيع أن نميز بين الحقيقة وبين الضلال أو بين التاريخ الصحيح والتاريخ المزيف، فهي من الأدوات الهامة التي يتوصل إليها المؤرخ ويعمل به. فإذا ما كُتِبَ لِمَلَكة النقد هذه أن تظهر على الساحة وتنتشر بين أوساط المؤرخين، ويعملون على تطبيقها في أبحاثهم ودراساتهم، فإنه سوف يكون لها الأثر الطيب على العملية التاريخية وتطورها، ومن ثم سوف يؤدي ذلك إلى انحسار الزيف عن الكتابة التاريخية.

كذلك فإن الدراية الواسعة بأمور التاريخ وأحداثه وقضاياه تفيد المؤرخ في معرفة الأحداث من حيث تسلسلها الزمني والمكاني، وتمكنه من الربط بينها على اتساق وتوافق. وبدون ذلك سوف تضطرب عليه الأمور وتختلط الحوادث مما يجعله عاجزاً عن الربط بينهما، وهذا بالتالي سوف يفقده صفه المؤرخ الواعي (عثمان، ح. 1965 : 19).

ومن الصفات التي ينبغي أن يتخلق بها المؤرخ "العدالة"، أي بمعنى أن يكون عادلاً في أحكامه وفي تعامله مع أحداث التاريخ وقضاياه. فالمؤرخ بمثابة القاضي الذي يفترض أن تتجسد فيه صفات "العدالة" والاستقامة والنزاهة بعيداً عن الميل والهوى.

إن تطبيق مبدأ "العدالة" في العملية التاريخية له مردود طيب ونتائج إيجابية على تدوين التاريخ. إن " العدالة " هي الحصانة ضد آفات الزيف والتدليس في الكتابة التاريخية.

ومن هذا المنطلق نقول: على المؤرخ ألا يتعاطف مع من يحب أو يكره، وعليه كذلك أن يتجرد من الانبهار بالقادة والشخصيات المراد الكتابة عنهم فينزههم من الأخطاء، أو العجب في عصر أو كراهة عصر (عثمان، ح. 1965: 19). فإذا ما تلبست مثل هذه العواطف بشخصية المؤرخ انعكس ذلك على كتابته، فتكون بعيدة عن الصواب وعن الدقة والأمانة والموضوعية، بل هي أقرب إلى الضلال والتحيز.

فإذا ما كان الأمر كذلك، فأي نوع من التواريخ سوف يصل إلينا. لذلك نقول: إن "العدالة" عنصر هام وركيزة أساس في العملية التاريخية، ولمن يريد أن يكتب التاريخ بأمانة.

ومن الأمور الأساسية في الكتابة التاريخية والتي يجب على المؤرخ مراعاتها والالتزام بها وتطبيقها في أبحاثه، هو أن يعيش حياة العصر المراد الكتابة عنه. يعيش فيه بكل أحاسيسه مدركاً لكل أبعاده الروحية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويجعل من نفسه جزءًا من ذلك العصر وشاهد عيان عليه، وليس ذلك بالأمر الهين، حيث لا يتم ذلك إلا بممارسة وجهد كبير ليصل المؤرخ إلى هذه المرتبة.

فإذا ما تحقق للمؤرخ ذلك أصبح قريباً من الواقع التاريخي لذلك العصر، عارفاً بدقائق أموره وبأسبابها ومسبباتها، ويكون ضليعاً ومهيمناً على جميع أحداثه. هذه الميزة التي توصل إليها المؤرخ سوف تنعكس بلا شك على نوعية كتاباته، حيث أنها سوف تتصف بالدقة والصدق والواقعية، معبرةً عن روح ذلك العصر بكل إبعادها.

وهذه بعض الأمثلة: فإذا ما أراد المؤرخ أن يتحدث عن غزوة بدر مثلاً أو الفتنة في عهد الخليفة عثمان، وبناء بغداد في عهد أبو جعفر المنصور، ونكبة البرامكة، وسقوط بغداد، وصلاح الدين ونابليون (عثمان، ح. 1965: 19)، يتناول هذه الأحداث التاريخية بدراية وخبرة وبرؤية فاحصة يتمكن بواسطتها من استخلاص الحقائق التاريخية التي من خلالها يتوصل إلى معرفة الأسباب والدوافع والإبعاد والنتائج لهذه الأحداث.

3 - السنن التي تقيد أحداث التاريخ: -

ومن مزايا هذا المنهج، واعني بذلك، منهج المؤرخ الذي يعيش في حياة العصر الذي يريد الكتابة عنه، أنه يتوصل إلى حقائق ونتائج هامة. منها أنه يولد لديه شعوراً وإحساسا بأن أحداث التاريخ تسير وفق أسس وقواعد وقوانين، وأن هناك منهج متكامل تسير على ضوءه العملية التاريخية .

كما أن المؤرخ الذي يسير وفق هذا المنهج، يدرك بان هناك توزان بين عناصر الحدث التاريخي، فإذا ما حدث خلل بين جزئيات هذه العناصر وطغى عنصر على أخر اختل نظام هذا البرنامج، وانعكس ذلك على العملية التاريخية برمتها .

ولو نظرنا مثلاً إلى أي ثورة أو تغيير حدث في التاريخ، وقمنا بدراسة جميع أبعاده بدقة وتفحصنا أحداثه، فإننا حتماً سوف نجد أن هناك خلل قد أصاب أحد عناصره، هناك خلل قد أصاب جانباً من جوانب حياة هذه الأمة، فإن هذا الخلل هو المسئول الأول وراء هذا التغيير ووراء هذه الثورة .

ولنقل مثلاً أن هناك فساد في الجانب الروحي أو الاقتصادي أو الاجتماعي في حياة أمة ما، عندئذ تصبح الحاجة ملحة إلى التغيير. إن الأمة في هذه الحالة تتحرك لإصلاح هذا الفساد، والعمل على تغييره وتصحيح مساره بما ترى أنه مناسباً لها. ولا يتم هذا التغيير والإصلاح إلا إذا تهيأت الظروف لذلك.

وقس على ذلك في أي فعل تاريخي، فغزوة بدر مثلاً ما كان لها أن تحدث لو لم تتهيأ لها الظروف الروحية والعسكرية لدى المسلمين. إن المسلمين الآن قد امتلكوا أداة التغيير، فأصبحت الحاجة إذاً ملحة إلى التغيير والإصلاح وتصحيح المسار وفق المنهج الذي يريده الله سبحانه وتعالى. خاصة وأن الأمة التي تحيط بالمسلمين تعيش في ضياع روحي واجتماعي واقتصادي، فأراد الإسلام أن ينتشل هذه الأمة من هذا الضياع، ينتشلها من هذا المستنقع، من هذه العبادات الرخيصة المتخلفة، من عبودية الإنسان للإنسان، ومن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية المتخلفة ليغرس مكانها القيم والمفاهيم الحضارية التي نادي بها الإسلام(المسري، ح. 2000: 31) . من أجل ذلك وعندما تهيأت الظروف وامتلك المسلمون أداة التغيير والمبادرة حدثت غزوة بدر.

فالمسألة التاريخية إذاً وكما هو واضح، محكومة بقواعد وسنن وقوانين تسير أحداث التاريخ وفق نظامها ومنهجها. بمعنى أن هناك قضية شرطية تتحكم في الحدث التاريخي، أي أن فعل التغيير هنا مشروط، لا يحدث إلا بوجود المؤثر أو المغير (الصدر، م. 1980: 110- 111).

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة، إلى مثل هذه السنن التاريخية (عويس، ع. 1994: 35). ففي الآيات الشريفة التي سوف نذكرها ما يؤكد على ذلك، قال الله تبارك وتعالى: (إن الله لا يُغيِّر ما بقوم حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم) (القرآن، الرعد: 11). لو تأملنا هذا النص القرآني لوجدنا أن هناك قضية شرطية لولاها لما حدث الفعل التاريخي، هناك قانون وسُنة، هناك ارتباط بين الفعل الأول والفعل الثاني، فلو لم يحدث الفعل الأول لم يحدث الفعل الثاني (الصدر، م. 1980: 111). فهذه قاعدة وسنة تاريخية يجب أن ندركها في جميع أجزاء العملية التاريخية. وقال الله تبارك وتعالى: (قَدْ خَلَتْ من قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبةُ المُكذبين) (القرآن، آل عمران: 137). وقال تعالى: (يُريد الله ليبين لَكُمْ ويَهْدِيكُمْ سُنَنَ من قبلِكُمْ ويتُوبَ عَلَيكُمْ والله عَليم "حليم") (القرآن، النساء: 26).

إن القرآن الكريم قد أكد على القضية الشرطية في الفعل التاريخي، أكد على هذه السببية التي تخلق الحدث التاريخي (الهاشمي، م. 1978: 134). قال الله تبارك وتعالى: (سُنَّةُ الله التي قد خلَتْ من قَبْلُ ولن تَجِدَ لسُنَّة الله تبديلاً) (القرآن، الفتح:23).

هذه الحقائق والسنن التاريخية لا يتوصل إليها ويدركها إلا المؤرخ الذي يعيش عصر وزمان من يريد أن يكتب عنهم، بكل شعوره وكيانه، بل يغوص في أوساطهم حتى يتمكن من اكتشاف وإدراك هذه السنن، هذه الحقيقة الشرطية التي تخلق الفعل التاريخي، فمتى ما أدرك ذلك فإنه يعيش ويتعامل مع واقع تاريخي حي لا ميت.

4 – نماذج من كتابات المؤرخين الأوائل: -

إن المؤرخين القدماء الذين كتبوا عن فترة ما قبل الإسلام تفتقر كتاباتهم إلى الدقة والموضوعية والعقلانية (بروكلمان، ك. د.ت.: 7/3)، فضلاً عما يحدث بينهم من اختلافات كبيره في سرد الأحداث وفي تثبيت السنين والتواريخ. هذه الظاهرة قد لفتت نظر المؤرخ أبو الفداء فعلق عليها بقوله: "أنه ينبغي لمتأمل التواريخ القديمة، أن يعلم أن الاختلاف فيها بين المؤرخين كثيراً جداً". وقال في موضع آخر: "وأما ما يؤخذ عن المؤرخين قبل الإسلام فهو أيضاً مضطرب، لأنهم كانوا يؤرخون من ابتداء مُلْك كل من يتملك منهم فكثرت، ... وفسدت تواريخهم بسبب ذلك فساداً لا مطمع في إصلاحه، مع ما انضم إلى ذلك من بُعد العهد، وتغيّر اللغات لقدم الكتب المؤلفة في هذا الفن فصار تحقيق الكتب القديمة بسبب ذلك متعذراً أو في غاية التعسر" (أبو الفدا، إ. د.ت.: 11/1).

أما عصر الإسلام فالذي يطلع على كتابات المؤرخين الأوائل يري أن جل اهتمامهم كان منصباً على الجانب التجميعي (خليل، ع. 1986: 12)، والدخول في التفاصيل للمعارك ولغيرها من الأحداث. فكان هم المؤرخ إذا أراد أن يكتب أن يقدم تفصيلاً كاملاً للحادثة دون الإخلال بعنصر من عناصرها مهما كانت قيمته. ونادراً ما يلجئون إلى النقد والتحليل وذكر السبب، ويعتمدون في نقل الحدث على أكثر رواية، فهذا هو العرف السائد عند أغلب المؤرخين الأوائل.

ولعل هذه الصفة تكون أكثر وضوحاً عند الطبري، محمد بن جرير، في كتابه "تاريخ الأمم والملوك". ومعظم رواياته نقلها واعتمد فيها على سيف بن عمر، ويتهم العسكري سيف بن عمر بالتزييف والانتحال والتضليل وعدم الأمانة في كثير من كتاباته، ويقول: وأن الكثير من المؤرخين بعد ذلك قد نقلوا رواياتهم وأخبارهم عن الطبري (العسكري، س. 1983: 76/1ومابعدها).

واعتمد الطبري كذلك على كتابات محمد بن عمر الواقدي، وهو من المؤرخين النشطين والمتميزين، فله عدة مؤلفات يذكرها ابن النديم في كتابه "الفهرست"، ويصفه بأنه عالماً بالمغازي والسير والفتوح. ومن مؤلفاته: كتاب "المغازي"، وكتاب "طبقات الصحابة"، وكتاب "المشاهد في هاتين المدينتين المقدستين"، وكتاب "الردة"، وهناك قائمة طويلة من المؤلفات التي تخص الواقدي يذكرها ابن النديم (ابن النديم، م. د.ت.: 144)، (بروكلمان، ك. د.ت.: 15/3).

وكتاب "المغازي" ظهر في ثلاثة أجزاء ويتحدث فيه عن غزوات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن سيرته العطرة، والذي يطلع على هذا الكتاب يتعرف على المنهج الذي سار عليه الواقدي في تأليف هذا الكتاب. فهو قبل أن يكتب عن أي حادثة، يذكر في البداية المصادر التي اعتمد عليها في تحقيق هذه المعلومة، فيضع قائمة بأسماء الرجال الذين اعتمد عليهم وأخذ عنهم هذه الأخبار، ثم يبدأ في الحديث عن الغزوات

الواحدة تلو الأخرى، ويذكر التاريخ المحدد لكل غزوة مع تحري الدقة في ذلك، ولم يغفل عن تحديد الموقع الجغرافي لكل غزوة (الواقدي، م. د.ت.: 31/1).

هذا المنهج الدقيق الذي سار عليه الواقدي قد لفت نظر كل من: الخطيب البغدادي وابن عساكر وابن سيد الناس وغيرهم من المؤرخين، فقد أشادوا بكتابات الواقدي، وبمنهجه ودقته في تدوين الأحداث التاريخية. وقد نقلوا في كتبهم بعض المقاطع لأقوال الواقدي نفسه يبين فيها منهجه في التأليف، يقول الواقدي: "ما أدركت رجلاً من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء، ولا مولى إلا سألته: هل سمعت أحداً من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل؟ فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع حتى أُعاينه" (الواقدي، م. د.ت.: 6/1).

ومما يتميز به الواقدي في كتابه "المغازي" أنه لا يكتب عن غزوة إلا بعد قيامه بمعاينة الموقع الذي حدثت فيه هذه الغزوة، ومما يؤكد ذلك قول أحدهم: "رأيت الواقدي بمكة ومعه ركوة"(ركوة: إناء صغير أو قربة صغيرة من جلد). فقلت: أين تريد؟ قال: أريد أن أمضي إلى حُنين، حتى أرى الموضع والواقعة" (الواقدي، م. د.ت.: 6/1).

يتضح من ذلك وبشهادة المؤرخين، على أن الواقدي كان أميناً ودقيقاً في نقل المعلومة التاريخية، وكان يعتمد على أكثر من مصدر لكي يدون هذه المعلومة، فلم يكتف بسماع الخبر، بل كان يقوم بزيارة موضع الحدث ومشاهدته، فهو يرى أن هذه الزيارة ربما تفيده في تصحيح معلومة أو إضافة خبر جديد. وفي أثناء مقابلاته لم يكتف بمصدر واحد، بل كان يسأل أكثر من مصدر قبل أن يدون هذه المعلومة، بالإضافة إلى اعتماده على ما كتب في المصادر حول هذا الموضوع.

ربما ذلك يجعلك تشعر بالاطمئنان لبعض مؤلفات الواقدي، وعلى الأخص كتابه "المغازي". فإذا ما قرأت هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة تشعر بهذه الحالة من الاطمئنان، بإطلاعك على الأسلوب والطريقة التي سلكها الواقدي في جمع مادته العلمية من مصادرها العديدة .

ومن المؤرخين الأوائل، المسعودي، علي بن الحسين بن علي، فقد تحدث عن الذين كتبوا في التاريخ من المؤرخين السابقين والمعاصرين له، فذكر مؤلفاتهم، وأثنى على الكثير منهم وانتقد البعض الآخر.

لقد أشاد بمؤلفات محمد بن جرير الطبري، وعلى الأخص كتابة في التاريخ، ومما جاء في أقواله عنه: " وأما تاريخ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري الزاهي على المؤلفات، والزائد على الكتب والمصنفات فقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار ... وكيف لا يكون كذلك؟! ومؤلفه فقيه عصره وناسك دهره .... " (المسعودي، ع. 1973: 23/1).

وقد كان المسعودي يحترم التخصص ويؤمن به، ومن ذلك أنه انتقد سنان بن ثابت بن قرة حين ألف في حقل التاريخ، وهو ليس في مجال اختصاصه. فهذا التصرف لفت نظر

المسعودي فعلق عليه بقوله: "ورأيت سنان بن ثابت بن قرة الحراني – حين انتحل ما ليس من صناعته، واستنهج ما ليس من طريقته- قد ألف كتاباً جعله رسالة إلى بعض إخوانه من الكتاب ... مضادة لرسم الأخبار والتواريخ وخروجاً عن جمله أهل التأليف وهو وإن أحسن فيه، ولم يخرجه عن معانية، فإنما عيبه أنه خرج عن مركز صناعته، وتكلف ما ليس من مهنته.." (المسعودي، ع. 1973: 25/1).

ويتحدث المسعودي كذلك عن ظاهرة الغش والتزوير والانتحال التي كانت متفشية بين أوساط المؤرخين، فقد نوه المسعودي إلى ذلك في كتابه "مروج الذهب"، وحذر المؤرخين المعاصرين له واللاحقين من العبث في كتابه. لقد أصدر المسعودي مجموعة من التحذيرات في هذا الصدد هذا نصها: "فمن حرّف شيئاً من معناه، أو أزال ركناً من مبناه، أو طمس واضحة من معالمه، أو لبس شاهده من تراجمه، أو غيّره، أو بدّله، أو أشأنه (أشأنه: بمعنى أفسده، أي يفسد عملك. ابن منظور، أ. د.ت.: 230/13) أو اختصره، أو نسبه إلى غيرنا، أو أضافه إلى سوانا، فوافاه من غضب الله وسرعة نقمة وفوادح بلاياه ما يعجز عنه صبره..." (المسعودي، ع. 1973: 27/1).

خاتمته، حتى تكون رادعاً لمن تسول له نفسه الاعتداء على حقوقه، وقد عبر عن ذلك بقوله: "وقد جعلت هذا التخويف في أول كتابي هذا وآخره، ليكون رادعاً لمن ميَّلهُ هوى، أو غلبه شقاء، فليراقب الله ربه وليحاذر منقلبه، فالمدة يسيره والمسافة قصيرة، والى الله المصير" (المسعودي، ع. 1973: 27/1).

وقد أقر المسعودي واعترف بما صدر عنه من تقصير وأخطاء وهفوات في رحلته الطويلة مع التاريخ، فهو يعتذر هنا إلى قرائه بقوله: "على أنا نعتذر من تقصير إن كان، ونتنصل من إغفال إن عَرض، لما قد شاب خواطرنا، وغمرً قلوبنا، من تقاذف الأسفار وقطع الغفار..." (المسعودي، ع. 1973: 18/1).

أما أبو شجاع الروذراوري، محمد بن الحسين ظهير الدين، فإنه يتحدث عن منهجه في التأليف في كتابه "الذيل على كتاب تجارب الأمم" لابن مسكويه، ويقول: أنه اعتمد على النقل، ولكن لا ينقل من الروايات والأخبار إلا ما يرى بأنها صحيحة، واعتمد كذلك على المقابلات الشخصية. ومع ذلك، نراه يبرأ نفسه مما علق بكتابه من الأخطاء.

ويدعو الروذراوري المؤرخين إلى الأمانة والدقة والوعي أثناء قراءتهم للنصوص التاريخية، فقد أشار إلى بعض المؤرخين الذين يخفون الحقيقة لسبب أو لآخر، فمن ذلك قوله: " فأدعو الآن إلى ذكر ما أنا قاصده من الأخبار متبرئاً من عهدة ما أورده من الأخبار. لأني في كتاب التاريخ سطورها. فأختار بحسب المعرفة عقودها وميسورها. وما

عساه يندر من خبر شاذ تلقف من أفواه الرجال. وخلا التاريخ من ذكره إما بخفاء أو نسيان أو إغفال . فإنه يثبت في بواطنه وينظم مع قرائنه" (الروذراوري، أ. 1916: 5).

وقد أثنى وأشاد بمنهج أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، وعلي حسن اختياره لموضوع كتابه القيم، المعروف "تجارب الأمم" (الروذراوري، أ. 1916: 5). ويتميز مسكويه بالأمانة، وقد دفعته أمانته أن يقول الحقيقة، فقد ألف كتابه أيام البويهيين ولم يهاب سطوتهم (خليل، ع. 1986: 37).

5 - ابن خلدون ينقد ويصنف المصادر :

يتحدث ابن خلدون في كتابه "المقدمة" عن التاريخ وعن قيمته وفائدته، ومن خلال هذا الحديث أشار إلى المنهج الذي سار عليه أسلافه من المؤرخين، فأثنى على البعض وانتقد البعض الآخر.

من المؤرخين المتميزين في نظره: محمد بن إسحاق، ومحمد بن جرير الطبري، ومحمد بن السائب الكلبي، ومحمد بن عمر الواقدي وغير أولئك .. فقد وصفهم بأنهم "من المشاهير المتميزين عن الجماهير" (ابن خلدون، ع. د.ت.: 4).

ومن الذين كانت لهم مآخذ عند ابن خلدون: المسعودي، والواقدي في بعض كتاباتهم، ويقول في هذا الصدد: "وإن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات ومشهور عند الحفظة الثقات". ولكن مع هذه المآخذ إلا أن عامه المؤرخين اللاحقين لهم قد اقتفوا أثارهم وساروا على نهجهم في التأليف (ابن خلدون، ع. د.ت.: 4).

ويقول أبن خلدون: أن الواقدي والطبري والمسعودي قد بدأو الكتابة في تواريخهم، منذ بدء الخليقة وصدر الإسلام حتى العصور التي عاشوها. وهذا يعنى أنهم تحدثوا عن جميع الأمم: العرب والفرس والروم والترك والهنود واليونان، فقد اتبعوا في ذلك منهج التاريخ العام. ويقول: وهناك من المؤرخين من كانت لهم كتابات خاصة، أي أنهم كتبوا عن مصر بعينه، ويذكر من هؤلاء: ابن حيان التوحيدي مؤرخ الأندلس، وابن الرفيق مؤرخ أفريقيا، فقد كتب عن تونس وعن غيرها (ابن خلدون، ع. د.ت.: 5).

وقد انتقد ابن خلدون من جاء بعد هؤلاء المؤرخين، لأنهم مقلدين لهم وغير مبدعين، فكل ما كتبوه لا يعدو عن كونه كلاماً مكررا. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أن البعض منهم قد شوه الكثير من معالم التاريخ وحقائقه، فقد وصفهم ابن خلدون بقوله: "ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مُقَلِّدُ، وبليد الطبع والعقل أو متبلد، ينسخ على ذلك المنوال، ويحتذي صوراً قد تجردت عن مواردها ... ومعارف تستنكر للجهل بطارقها وتلادها، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها..." (ابن خلدون، ع. د.ت.: 5).

ويقول ابن خلدون بأن هناك صنف آخر من المؤرخين قد كتبوا التاريخ بصورة مختصره جداً ومخلة، فأصبح هذا التاريخ فارغاً من معناه ومحتواه وفائدته. واقتصرت كتاباتهم على ذكر أسماء من حكم من الملوك فقط، دون الإشارة إلى أعمالهم أو علاقاتهم في الداخل والخارج، ويضرب ابن خلدون أمثله من هؤلاء المؤرخين، ويقول: "كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل، ومن اقتفى هذا الأثر من الهمل" (ابن خلدون، ع. د.ت.: 5).

وهناك فئة من المؤرخين قد نقلوا أحداث التاريخ عن أسلافهم دون أن يعملوا رأيهم فيه، فكان دورهم دور الناقل فقط، لم يتفاعلوا ويتحاوروا ويستنطقوا النص التاريخي. ولم يحاولوا أن يبعثوا الحياة في هذا التاريخ ليتعرفوا من خلاله على الظروف التي صنعته وأدت إلى حدوثه، ولم ينظروا إلى أبعاد الحدث وتداعياته التي يمكننا من خلالها فهم الحقيقة التي ربما توصلنا إلى استنباط قاعدة أو قانون يعيننا على فهم أحداث التاريخ ومعرفة أسبابها ومسبباتها.

إن هذه الفئة من المؤرخين ربما لا تمتلك الجرأة لسبب أو لآخر لأن تتفاعل مع النص التاريخي، أو لأنه ليس لديها من الإدراك والحس التاريخي لفعل ذلك. ولذا، فإنها قد أوصلت إلينا أحداث التاريخ ميتة لا حياة فيها.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الفئة من المؤرخين، واصفاً كيف كان تعاملها مع أحداث التاريخ بقوله: "الأخبار إذا أعتمد فيها على مُجَرّد النقل ولم تحكم أُصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب.." (ابن خلدون، ع. د.ت.: 9).

ويستمر ابن خلدون في نقده لهذا النهج موضحاً مساوئه وخطورته على العملية التاريخية، فيقول: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا الطريق عن الحق..." (ابن خلدون، ع. د.ت.: 9).

ومن المؤرخين من لم يكن دقيقاً ولا عقلانياً في نقل المعلومة التاريخية، فكان بعضهم يميل بطبعه إلى المبالغة في الوصف، لاسيما في إحصاء الأموال أو أعداد العساكر والقتلى، فتراه ينقل مثل هذه الأخبار التي يتحرج العقل والواقع من قبولها. وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الظاهرة التي سطرها بعض المؤرخين في كتبهم، فعلق عليها وانتقدها (ابن خلدون، ع. د.ت.: 9).

وعلى العموم، فإنه مما تقدم يتبين بأن معظم حقائق التاريخ لم تصل إلينا صافيه ودقيقة، فقد لعبت وعبثت بها الأهواء والمآرب، فشوهت الكثير من معالمها وطمست حقائقها، فوصلت إلينا وهي خاوية الأساس مضعضعة البناء، بسبب من قام بالدس والتزييف والانتحال فضاعت الحقيقة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ابن النديم، محمد بن إسحاق. (د.ت.). الفهرست، بيروت: دار المعرفة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (د.ت.). المقدمة، مصر: مطبعة مصطفى محمد.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. (د.ت.). لسان العرب، بيروت: دار صادر.
- أبو الفداء، إسماعيل بن نور الدين علي بن محمود. (د.ت.). المختصر في أخبار البشر، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- أنجلوا، وسينوبرتس. (1981). النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات.
- بروكلمان، كارل. (د.ت.). تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم نجار، مصر: دار المعارف بمصر.
- خليل، عماد الدين. (1986). حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، الدوحة: دار الثقافة.
- الروذراوري، أبو شجاع محمد بن الحسين الملقب بظهير الدين. (1916م). ذيل كتاب تجارب الأمم، مصر: شركة التمدن الصناعية.
- الصدر، محمد باقر. (1980). المدرسة القرآنية، بيروت: .
- عثمان، حسن. (1965). منهج البحث التاريخي، مصر: دار المعارف.
- العسكري، مرتضى. (1983). عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، بيروت: .
- عويس، عبد الحليم. (1994). فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، القاهرة: دار الصحوة.
- المسري، حسين. (2000). أساسيات الحضارة، الكويت: مكتبة الفلاح. المسعودي، علي بن الحسين بن علي. (1973). مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: دار الأندلس.
- الهاشمي، محمد. (1978). الفكر العربي جذوره وثماره، الكويت: مكتبة الفلاح.
- الواقدي، محمد بن عمر. (د.ت.). المغازي، تحقيق مارسدن جونس، طهران: انتشارات اسماعليان.

انتفاضة درقاوة في بايليك الغرب الجزائري: 1802- 1816

أ/ بونقاب مختار،

قسم التاريخ،

المركز الجامعي لمعسكر.

أستهل القرن التاسع عشر الميلادي باندلاع أكبر ثورة شهدتها الأيالة الجزائرية في أواخر العهد العثماني، هذه الثورة التي قادتها الطريقة الدرقاوية، أوأتباع الشيخ مولاي العربي الدرقاوي.هذه الانتفاضة التي تزعمها عبد القادر بن الشريف الدرقاوي.

التعريف بقائد الحركة الدرقاوية:

هوعبد القادر بن الشريف الدرقاوي الفليتي من أولاد بليل الكساني، يعود أصله إلى قبيلة كسانة البربرية. تعلم بمسقط رأسه، ثم التحق بزاوية القيطنة القادرية لأخذ العلم، بعد ذلك اتجه إلى المغرب الأقصى وأخذ عن علماء فاس.

كما التقى بالشيخ مولاي العربي الدرقاوي، فاتبع طريقته وعينه هذا الأخير مقدما للدرقاوية بالجزائر. عند رجوعه أسس ابن الشريف زاوية في أولاد بليل لاستقبال الأتباع وتلقين الأذكار والأوراد وتعليم مبادئ الدرقاوية. فكثر أتباعه خاصة من القبائل الصحراوية وزاد احترامهم له وتقديرهم، وتوالت عليه الهداية والهبات والعطايا والزيارات. وكثيرا ما كانوا يشكون إليه مظالم وجور الأتراك فكان يعدهم بالفرج القريب.(لمزيد من المعلومات حول شخصية بن الشريف راجع: طلوع سعد السعود، تحفة الزائر، أنيس الغريب والمسافر).

استطاع مقدم الطريقة الدرقاوية بالجزائر عبد القادر بن الشريف الدرقاوي أن يجمع حوله قبائل الصحراء من بلاد الأحرار بهدف التحضير والاستعداد للحرب ضد الأتراك خاصة وأنه أغراهم بما كان يظهره لهم من شعوذة ويعدهم به من نصر قريب. فاخذوا عنه الورد وبايعوه فاتجه بهمه نحو البطحاء رافعا راية الحرب ضد الأتراك محللا دمائهم وأموالهم، وفي هذا السياق يذكر الشقراني "... فقد نظرنا بالاستقراء فوجدنا ممن هو مثله (ابن الشريف) هجم على الملوك (الأتراك) من غير موجب يوصله لذلك وإنما هو تطفل وتحامل على الملوك..."(الشقراني، أ. 1991: 26).

طبيعة الحركة الدرقاوية:

تختلف الآراء حول تحديد طابع أو طبيعة الثورة الدرقاوية، فمنهم من يرجعها لطابع ديني كابن سحنون الذي يرى أنها ذات صبغة دينية (الراشدي، أ. 1973: 46). ويبدو مرجع ذلك في أنها ثورة نادت بها وتزعمتها طريقة صوفية وهي الدرقاوية. ومنهم من يصفها بالوطنية التقدمية كونها هدفت إلى إقرار مساواة تجسد الواقع وجود أمة لا فضل

فيها لطبقة على أخرى من جهة. ولأنها كانت من جهة أخرى تحارب محاولات السيطرة الأجنبية على الاقتصاد الجزائري (شريط، ع. 1985 : 163)، ويؤكد ذلك العيد مسعود فيقول: (إن الطرق التي ثارت ضد الحكم التركي هي طرق صوفية مهدت للوحدة الوطنية) إلى أن يقول: إن عضو القبيلة لم ينحصر أفقه في نطاق القبيلة, إنما أخذ يتحسس الانتماء للوطن (مسعود، ع. 1988 : 11). والملاحظ أن الشعوب العربية بدأت فعلا خلال هذه الفترة تحاول الانفصال عن الخلافة العثمانية بدافع الوعي القومي سعيا منها إلى إقامة دول وطنية حديثة, ولم يعد يربطها بالعثمانيين سوى الروابط الروحية والمتمثلة في الدين الإسلامي.

رغم أننا لا نستبعد أي الرأيين, إلا أننا نعتقد أن الثورة الدرقاوية كانت لها صفة شعبية أكثر منها دينية أو وطنية. ويؤكد ذلك غالي الغربي حين يقول: كانت لهذه الثورة صفة الشعبية, فرغم الشعارات الدينية والمطالب القبلية إلا أن في حقيقة أمرها كانت تعبيرا صادقا عن سخط الرعية, وعدم رضاها عن الأوضاع السائدة (الغربي، غ. 1997 : 65).

إن مظالم الأتراك التي أصبحت لا تطاق هي التي دفعت بالجزائريين من أتباع الطريقة الدرقاوية أو غيرهم إلى محاولة تغيير الأوضاع عن طريق الثورة في عدة مناطق محلية، وبصفة متتالية ويذكر سعيدوني والبوعبدلي..."أن تلك الثورات لم يكن لها أي طابع وطني أوهدف تحرري, وإنما كانت مجرد رد فعل على سياسة الحكام على المستوى المركزي أو نطاق البايلكات..." (سعيدوني، ن، البوعبدلي، م. 1984 : 36).

فطائفة درقاوة بالجزائر لم تثر ضد الأتراك إلا بعدما تضررت من معاملتهم لها (فرض الضرائب وقتل بعض الأتباع...) واضطربت علاقاتها بهم. فالثورة إذن كانت حركة شعبية بوازع ديني كنموذج عن الصراع الجزائري التركي الناتج عن رفض تواجد الحكم التركي بالجزائر.

إضافة إلى نشاطها الديني التربوي، وسلطتها الر وحية ونفوذها الاجتماعي، كان للطريقة الدرقاوية دور سياسي عسكري. إن الملامح الأساسية لثورتها ضد السلطة التركية العثمانية بالجزائر تبدو أنها موروثة عن وضع اجتماعي متردي وتأزم اقتصادي خطير عانى فيه المجتمع الفقر والظلم والحرمان والتقسيم...

أسباب قيام الحركة الدرقاوية:

الأسباب السياسية:

لم يتمكن الأتراك من حكم الجزائريين والدفاع عنهم، بل عاملوهم معاملة المنتصر للمنهزم، لذلك تخلى المجتمع عن الحكم التركي كسلطة رسمية ولجأ للطرق

الصوفية باعتبارها سلطة روحية. هذه الطرق التي تبنت آلام وأمال الرعية وتولت مهمة الدفاع عنها عن طريق الانتفاضة ضد الأتراك. وفي هذا السياق يذكر صاحب أنيس الغريب والمسافر:" إن الأتراك لم يكونوا أهلا للحكم في أواخر عهدهم.... وحكموا البلاد فترة لم تكن فيها سياستهم رشيدة ولا حكمهم فيها عادلا على العموم. فكان من الطبيعي أن يكثر الناقمون والثائرون عليهم." (مسلم، بن. 1974 : 55).

الأسباب الاقتصادية:

إن الحكومة العثمانية بالجزائر تحولت في أواخر عهدها إلى جهاز لجمع الضرائب وكثيرا ما كانت تجهز الحملات العسكرية لهذا الغرض وذلك لإرغام السكان على دفع ما فرض عليهم وهوما يراه سعيدوني والبوعبدلي بأنه أمر غير عادل لأن القائمون على ذلك النظام لم يراعوا طبيعة الإنتاج، ولا وضعية الفلاحين وحالتهم، فهم لا يأخذون بعين الاعتبار إلا نوعية الملكية ومتطلبات الخزينة وحاجة الموظفين. وهذا مازاد في شقاء وبؤس الفلاحين. (سعيدوني، ن، البوعبدلي، م. 1984 : 33)

الأسباب الاجتماعية:

إن السياسة العثمانية في الجزائر جعلت من الأتراك طبقة حاكمة لها كل الحقوق السياسية والامتيازات الاقتصادية، في حين جعلت من السكان المحلين طبقة محكومة عليها تقديم الضرائب والقيام بالواجبات المفروضة عليها. وقد ترتب عن ذلك فقر السكان وبؤسهم. فالفقر والشعور بالإحباط والضعف هو ما أدى إلى محاولة تغير الوضع عن طريق الانتفاضة.

الثقافية والدينية:

منذ أواخر القرن السابع عشر، بدأ الأتراك في بسط سلطتهم على السكان بطريقة مباشرة غير مبالين برأي رجال الدين الذين أبعدو عن المشاركة في الحكم، كما فرض الأتراك الضرائب على رجال الدين والطرقيين – وقد كانوا معفيين منها قبل ذلك ومقربين من الحكومة التركية- هذه الضرائب التي أنهت التحالف بين الأتراك وبين رجال الدين وجعلت بعض الطرق الصوفية تنتفض ضد الحكم العثماني بالجزائر.

مراحل تطور الانتفاضة الدرقاوية:

خلال انتفاضة درقاوة ضد الحكم العثماني بالجزائر يمكننا ملاحظة مرحلتين وذلك حسب قوة أو ضعف الانتفاضة.

مرحلة القوة:

كان الباي مصطفى العجمي وهو راجع من إحدى حركاتهم قد سمع الخبر فجمع جيوشه واتجه نحوالدرقاوي فالتقى الفريقان "بفرطاسة" (واد الأبطال حاليا)، واشتد القتال بينهما إلى أن انتهى بانهزام جيش الباي وانتصار الدرقاوي الذي لاحق أتباعه الأتراك يقتلون ويأسرون حتى أسوار مدينة معسكر، وبقيت محلة الباي في يد الدرقاوي "فأمسى الباي بمخزنه في نكد، وأصبح الدرقاوي بأتباعه في رغد"(المزاري، بن. 1990: 304). وقد مات في هذه المعركة خلق كبير منهم كاتبا الباي "الحاج أحمد بن هطال التلمساني" و"أبوعبد الله محمد الغزلاوي" وفر الباي إلى معسكر على فرس من دون سرج.

وقد دفعت نشوة الانتصار بعبد القادر بن الشريف الدرقاوي إلى مهاجمة الأتراك العثمانيين بوهران مناديا كل قبائل الغرب إلى دعمه قائلا: "إنا نزعنا عنكم ما كنتم فيه من الحقر والذلة والمسكنة، وأداء المغارم والجزية الثقيلة، والمؤن الكثيرة الجليلة، الذي هو حرام على من انتظم بالدخول في سلك الإسلام وقد قطعنا دابر الترك الظلّام وأتباعهم الشرار اللئام، فالواجب عليكم مبايعتنا والإذعان وطاعتنا"(المزاري، بن. 1990: 306) وقد جلب له ذلك مساندة ومؤازرة العديد من القبائل حتى المخزنية منها مثل: الحشم، الزمالة، الدواير، والغرابة، ويبدو أن سبب مساندته هو محاولة هذه القبائل التخلص من الضرائب الثقيلة التي كان قد فرضوها الأتراك عليها من قبل، إلى جانب تأكد القبائل من انكسار شوكة الأتراك العثمانيين وضعف قوتهم بعد انهزامهم في معركة فرطاسة بالإضافة إلى خوف البعض الآخر من إتلاف الدرقاوي لمحاصيلهم الزراعية خاصة وأنه كان فصل الصيف ووقت الحصاد، فانضموا إليه وساندوا ثورته.

اتخذ الدرقاوي من مدينة معسكر مقرا له ولأسرته بعد أن قبض على الفارس القائد "أبو محمد بالحضري بن إسماعيل البحثاوي" وسجنه ثم اتجه الدرقاوي وجيوشه نحو وهران قاصدا فتحها وآملا في دخولها، لا يمر بأية أرض إلا ويتلف الزرع ويدمر العمران معاقبة لمن رفض الانضمام إليه. وأثناء مروره بسيق أرض الغرابة، فر منه أهلها بعضهم للجبال وبعضهم للغابات والشعاب وكانت غابة "الجيرة" طريقه فأوقع بمن هرب إليها بين القتل والأسر ويعرف هذا الموقع الآن بـ "شعبة النواح"(سميت كذلك لكثرة بكاء الناس ونواحهم على ما وقع لأهليهم بها)، ومع محاصرة الجيش الدرقاوى لوهران استعد أهلها لقتالهم والدفاع عنها رغم قلة عددهم ونقص عدتهم وانقطعت الاتصالات بين وهران والجزائر إلا من ناحية البحر. وفي هذه الأثناء عزل الباي مصطفى وعين مكانه الباي محمد ابن عثمان الملقب "المقلش" وكانت المساعدات والإمدادات العسكرية قد وصلت إلى وهران بحرا.

مرحلة الضعف:

حين وصول الباي المقلش إلى وهران وجد عبد القادر بن الشريف الدرقاوي محاصرا لها وأبوابها الخمسة مغلقة ففتحها وأصبح الناس أحرارا في دخول المدينة أو الخروج منها، ولما سمع سكان معسكر بالخبر أطلقوا سراح "محمد ابن إسماعيل البحثاوي" الذي كان قد سجنه الدرقاوي وألقوا القبض على نساء الدرقاوي وأبنائه (Délpech, A. 1874: 46)، وعندها صمم الباي على محاربة الدرقاوي بعد أن أحس أن حركة ابن الشريف الدرقاوية لم تكن دينية محضة كما يدل عليها ظاهرها فقد كان لها طابع سياسي (سعد الله، أ. 1981: 221). يؤكد ذلك وصول مولاي العربي الدرقاوي شيخ الطريقة الدرقاوية من المغرب الأقصى إلى ابن الشريف بعد طلب وجهته السلطة العثمانية إلى المولى سليمان سلطان المغرب الأقصى بهدف التدخل لإيقاف الثورة لكن ابن الشريف شكا لشيخه ضرر الأتراك وجورهم فصدر من الشيخ ما يشجع على مواصلة الثورة ضد الأتراك وفي هذا الصدد يذكر المزاري "فرأى بالعيان (أي شيخ الدرقاوية) ما لا يقدر عليه بكلمة البهتان، وأزعجه قتال المخزن وما فيه من الأعيان بعد أن أمرهم بحمل الشواقير والفيسان وأنهم في يومهم يدخلون وهران ويصيرونها بالهدم والتخريب مغارات للفيران..." (المزاري، بن. 1990: 309)، ويؤكد ذلك صاحب أنيس الغريب والمسافر الذي يذكر أنه لما وصل الشيخ العربي الدرقاوي إلى ابن الشريف فشكا إليه ظلم الأتراك وتعسفهم فلم يزد ذلك الثورة إلا تأججا (مسلم، بن. 1974: 51)، ويذكر في موضع آخر أن الشيخ الدرقاوي رد على ابن الشريف حين شكا له ضرر الترك من أداء المغارم قائلا: "أنصرهم والله ينصرك" فحصل له الطمع الكثير (مسلم، بن. 1974: 72)، أما ابن سحنون فيذكر ما يخالف ذلك قائلا: "فبعد أن طلبوا تدخل ملك المغرب مولاي سليمان وبعث الملك شيخ الطائفة الدرقاوية إلى تلمسان واجتمع بتلميذه وكان رفقة الشيخ المذكور وفد هام من أقارب الملك فلم يقنعوا الثائرين" (الراشدي، أ. 1973: 45)، ويذكر André. P. g ما نصه: "صحيح أن عبد القادر بن الشريف هاجم الأتراك وثار ضدهم بالجزائر لكنه لم يكن في ذلك يتبع لا تعاليم الطريقة ولا آراء شيخه" (André, P. 1956)، أما Rinn فيؤكد الرأي الثاني قائلا: "لقد حاول مولاي العربي الدرقاوي إرجاع ابن الشريف الثائر إلى التعاليم الصحيحة للطريقة ولما فشل رحل إليه شخصيا والتحق به وهو محاصر بوهران ولاحظ عدم احترامه له كما كان سابقا فحمل الشيخ حفنة من التراب ورماها في الجو قائلا هكذا سيكون مستقبل ابن الشريف (Rinn, L. 1884: 235) وفي نفس السياق ذكر الزياني أن الشيخ قال لابن الشريف وإني لما رأيتهم (أي الأتراك) وجدتهم أشد إيمانا وعبادة مني

ومنك وأتباعك، وإن أتباعك هم المفسدون في الأرض فلا شك أن الجهاد فيك وفي قومك جائز لا في أهل وهران" (الزياني، م. 1978)، ويظهر أن الرأي الثاني هو الأقرب إلى الصواب باعتبار أن ابن الشريف لم يكن يتبع تعاليم الطريقة وشيخها في ثورته هذه الثورة التي كانت بدوافع شخصية سياسية أكثر منها دينية.

بعد فشل هذه المساعي السياسية والدبلوماسية عزم الباي المقلش القضاء على درقاوة الذين فشلوا في دخول وهران فتراجعوا عنها نحو معسكر وحين وصولهم إلى سيق قرب سيدي داود (ولي صالح قرب سيق ولاية معسكر) هاجمتهم قبيلة الغرابة للثأر مما أوقعوه بها أثناء ذهابهم. لما وصل درقاوة إلى سيدي مبارك قرب وادي هبرة هاجمتهم قبائل البرجية وأهالي بني شقران وهزموهم هزيمة شنعاء من قتل وسبي، وفر ابن الشريف مع قلة من جيشه نحو معسكر (مسلم، بن. 1974 : 53).

بعد ذلك هاجم الدرقاوي محلة الباي في موقعه وادي المالح لكن جيوشه انهزمت، ووصلت المعارك بينهما حتى سيدي محمد بن عودة، ولم ينج من درقاوة سوى من فر إلى قبة هذا الولي. وتم القضاء على جموع درقاوة الذين كانوا خارج القرية ولما انتهت المعركة جمعت رؤوس القتلى من درقاوة فكانت أكواما وبعث بها إلى معسكر.

ظهر الدرقاوي من جديد، فهاجم سهول غريس وأفسد الزرع وقتل الماشية وكان الباي بنواحي مليانة فقصده أهل غريس وألحوا عليه تخليصهم من درقاوة، فأسرع الباي اتجاهه وهزمه رغم التحاق ابن الأحرش (الملقب بالبودالي، مغربي الأصل مالكي المذهب درقاوي الطريقة، قاد الثورة الدرقاوية في الشرق الجزائري ضد السلطة العثمانية)، بدرقاوة حينما تولى الباي مصطفى الحكم، ثار عليه درقاوة في بلاد "فليته" التي تعد مركز العمليات العسكرية للثوار (Delpech, A. 1874: 56)، فهزمهم وانتصر عليهم من جديد في "مرغوسة" وتمكن من قتل العديد من أتباع الدرقاوي، وغنم الكثير من أمواله، بعد ذلك عين الباي المصطفى خزناجيا، وخلفه الباي محمد بن عثمان.

اهتم هذا الأخير بالقضاء على درقاوة وأتباعهم بل وحتى أولئك المشكوك فيهم ولوعن طريق الوشاة، حتى أنه سار من يحسد أحدا وشى به عنده، وادعى عليه محبة الدرقاوي فإنه ينتقم منها فورا (الراشدي، أ. 1973 : 45).

وفي الأخير تشتت أتباع الدرقاوى وانفصلوا عنه وأعرضوا فكلما اتجه إلى مكان إلا وفروا منه. فقصد اليعقوبية ثم بلاد الأحرار فطردوه كما أبعده أهل عين ماضي والأغواط ولم يبق له سوى "بني يزناسن" التي سار إليها وتختلف الروايات حول نهاية ابن الشريف وابن الأحرش كونهما قتلا بعد هذه المعارك أم بقيا على قيد الحياة.

النتائج:

أسفرت ثورة درقاوة على عدة نتائج أثرت بدرجات متفاوتة على مختلف مجالات الحياة. ففي المجال السياسي أدت الثورة إلى ازدياد الخلاف بين الأتراك الحاكمين وبين الرعية المحكومين نتيجة لسياسة القمع التي اتبعها الأتراك اتجاه القبائل المساندة المتعاطفة مع الثوار كما أدت إلى توتر العلاقات بين الأتراك ورجال الزواية والطرق الصوفية فراقبت أعمالهم وتابعت تحركاتهم مما أثر سلبا حتى على الطرق الموالية لهم. أضف إلى ذلك أن ثورة درقاوة قد أفسحت المجال للسلطان المغربي مولاي عبد الرحمان لمهاجمة فجيج عام 1805 وقورارة وتوات عام 1808 على عهد باي المقلش (مسلم، بن. 1974 : 55).

أما في المجالين الاقتصادي والاجتماعي فزيادة على هجرة درقاوة وأتباعهم نحو الخارج خوفا من معاقبة الأتراك لهم قصد الانتقام، وهجرة بعض العلماء حتى لا يتخذوا موقفا من الصراع فقد افسد الزرع وتعطلت الصناعة وركدت التجارة الداخلية لانعدام الأمن، وفقدان الاستقرار، وكثرة اللصوص، وقطاع الطرق، ونقصت المؤونة، وارتفعت أسعار المواد الغذائية. مما انعكس سلبا على مختلف شرائح المجتمع الجزائري وقد وصف العنتري ذلك حين قال: (فإن أهل الاعراش قاموا على بعضهم بعضا بالنهب والفساد ومن اجل ذلك الاضطراب انعدمت الحراثة في تلك السنة أيضا في جهات كثيرة وفقدت حبوب الزرع بقيام ذلك الهول وعز إخراجها وقل من يأتي بها للأسواق مخافة الطرقات وقتئذ) (العنتري، م. 1991 : 33).

أما مسلم بن عبد القادر فيذكر: (إن ثورة الدرقاوة كانت وبالا على المقاطعة الغربية وسببا في تخريب شامل للحياة الاقتصادية والاجتماعية فيها كما كانت سببا في تقتيل مئات من أبناء الوطن وفي استنفاذ الطاقات الحربية التي كانت خير قوة كان يمكن أن ترصد لرد جيوش الاحتلال الفرنسي فيما بعد) (مسلم، بن. 1974 : 55).

نهاية الحركة الدرقاوية في بايليك الغرب وأسباب فشلها:

تعددت عوامل وظروف فشل الانتفاضة الدرقاوية ويمكننا إيجازها فيما يلي:

- أنها كانت ثورة إقليمية مما سهل على الأتراك العثمانيين وأعوانهم المخازنية محاصرتها والقضاء عليها بداية من المنطقة الشرقية ثم المنطقة الغربية.

- سياسة القمع والعنف التي اتبعها الحكام الاتراك ضد الثوار والقبائل المتعاونة معهم. وقلة العتاد بدليل عجز ابن الشريف عن اقتحام أسوار مدينة وهران رغم محاصرته لها (الغربي، غ. 1997 : 39).

- كثرة الأعمال التخريبية التي رافقت الثورة مما أدى إلى وقوف العديد من القبائل ضدهم.

- نقص التنظيم العسكري وانعدام القيادة السياسية المتبصرة التي لا تكتفي بالاعتماد على إثارة العواطف (شريط، ع، الميلي، م. 1985 : 162).

- سياسة المهادنة التي لجأ إليها بعض الحكام الأتراك ا لمتمثلة في مصاهرة، بعض العائلات الإقطاعية التي بإمكانها تهدئة الأوضاع كمصاهرة الباي مصطفى بوشلاغم لعدد من عائلات الإقليم الغربي.

إن ضعف السلطة العثمانية المركزية بالجزائر أدى إلى ظهور سلطة الأطراف المتمثلة في الطريقة الدرقاوية وثورتها التي أنهكت الحكم العثماني بالجزائر، واستنزفت قوى المجتمع الجزائري، وكانت بذلك المجال فسيحا أمام الاحتلال الفرنسي للجزائر.

المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- الراشدي، ابن سحنون. (1973). الثغر الجماني في ابتسام الثغر الوهراني، تحقيق وتقديم: المهدي البوعبدلي، قسنطينة: مطبعة البعث.
- الزياني، محمد بن يوسف. (1978). دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق: المهدي البوعبدلي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- سعد الله، أبوالقاسم. (1981). تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- سعيدوني، ناصر الدين والبوعبدلي، المهدي. (1984). الجزائر في التاريخ العهد العثماني، ج4. الجزائر: المؤسسة الوطية للكتاب.
- الشقراني، أحمد الراشدي. (1991). القول الأوسط في أخبار بعض من حل بالمغرب الأوسط، تحقيق وتقديم: سعيدوني ناصر الدين، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- شريط، عبد الله والميلي، مبارك. (1985). مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- العنتري، محمد صالح. (1991). تاريخ قسنطينة، تقديم وتعليق يحيى بوعزيز، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
- الغربي، غالي. (1997). "ثورة ابن الشريف". مجلة الدراسات التاريخية، العدد: 10، ص: 56.
- مسلم. بن عبد القادر. (1974). أنيس الغريب والمسافر، تحقيق وتقديم: رابح بونار، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- مسعود، العيد. (1988). "المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني". مجلة سيرتا، العدد: 10، ص، ص: 4، 31.
- المزاري، الآغا بن عودة. (1990). طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق ودراسة يحيى بوعزيز، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

باللغة الأجنبية:

- André, P.J. (1956). *Contribution a l'étude des confréries religieuses musulmanes.* Alger: la maison de livres.
- Délpech, A ndré. (1874). "L'histoire de Derkaoua". In *Revue africaine.* N°: 18, P: 42.
- Rinn, L. (1884). *Marabouts et Khouan.* Alger: Adolphe Jourdan.

الطبيعة وأثرها على الإنسان في الجزائر

د. خليفي عبد القادر،

قسم التاريخ، جامعة وهران.

الطبيعة والإنسان وجهان لعملة واحدة، تتآلفان حينا وتتنافران حينا آخر. تسيطر الطبيعة على حياة الناس فتوجه حياتهم وفق مشيئتها، ويصبح الإنسان ملك قَدَرها. ثم يسيطر عليها هو فيتراءى له الفوز والنصر عليها، ولكن الأيام دول؛ فمثلما تتصارع الأمم للتحكم في مقدرات هذه البسيطة، يعيش الإنسان في صراع دائم مع النظم الجغرافية من أجل السيطرة عليها بكبح جماحها وتسخيرها لخدمة الحضارة والتمدن. فهل وفق الإنسان في ذلك؟ ولمن تكون الغلبة؟

لم يظهر الإنسان على وجه هذه الأرض حتى توفرت كل ظروف العيش المناسبة، من ماء وهواء وأرض خصبة مناسبة للاستقرار. فبدأ يتدبر حياته وعيشه، بفضل ما أوتي من قوة العقل ومضاء العزيمة، وأصبح عاملا مؤثرا مغيرا لسطح الأرض، لكنه وفي الوقت نفسه خاضعا لظروفها الجغرافية.

ولهذا فإن للظروف الجغرافية أثر واضح على الحياة البشرية منذ أن وُجد الإنسان على وجه هذه الأرض؛ فقد حَمَتْهُ هذه الظروف من أعدائه في أوقات كان أحوج ما يكون إلى المساعدة، سواء خوفا من بني جنسه أو من الحيوانات المفترسة التي تتربص به. فقد كانت الكهوف والمغارات والأماكن الوعرة ملجأ له وحماية من كل ما يكدر عيشه. إلا أن هناك مظاهر جغرافية يصعب على الإنسان تخطيها بسهولة كالبحار والأنهار والبحيرات والجبال، كما أن الصحراء المترامية الأطراف والشديدة الجفاف تفتقر إلى النبات والماء الذيْن يُعَدّان من وسائل الاستقرار، لهذا كانت الصحاري عامل طرد للإنسان على مر الأزمنة.

لقد بدأت أولى الحضارات في الأماكن السهلية؛ حيث الأراضي المساعدة على الاستقرار والاستغلال، وعاشت فيها الأجناس المتحضرة الأولى، وهي في جماعات أكبر من الأسرة ومن القبيلة، ولكنها مجتمعات صغيرة، كوّنت وحدة تشعر بكيانها وذاتيتها.

والبحر الذي لا يتيسر اتخاذه مقرا، كان على الإنسان، الذي يريد اجتيازه ومعرفته، أن يكون على قسط هام من المدنية. وقد كان البحر الأبيض المتوسط المدرسة الأولى لتعليم الملاحة البحرية للإنسانية، لأنه يتوسط العالم القديم، بالإضافة إلى هدوئه النسبي

وقلة أمواجه؛ لذلك عَرَفه الفينيقيون عمليا وجابوا أطرافه المختلفة باعتبارهم أمة من تجار البحار.

كما أن للأنهار أهمية كبيرة في الاستقرار، ولنهر النيل أثر كبير في قيام حضارة في وسط صحراوي. كما أن لنهري دجلة والفرات أثر مماثل في قيام حضارتين قديمتين هما: البابلية والأشورية، ولأنهار الصين والهند المتعددة، الأثر نفسه.

أما الحضارة اليونانية فكانت ذات طابع بحري لوقوع البلاد في وسطٍ جزري مائي، ولذا أصبح البحر لدى اليونانيين وسيلة اتصال بالعالم. كما أن الاستعمار الحديث ارتبط أكثر بدول غربي أوربا البحرية الساحلية، بينما كانت بقية الدول الأخرى بعيدة عنه؛ وهكذا ارتبط الاستعمار الحديث بالمحيط ونداء البحر والموقع الساحلي.(حلمي شعراوي. 1981 : 65.)

وللطبيعة أثر كبير في توجيه ما عليها، فتأتي المناطق المقامة عليها انعكاس للموضع، فهناك ملتقيات الأنهار التي تمتد على مختلف فروعها المباني، مثل مدينة الخرطوم الواقعة عند ملتقى نهر النيل الأزرق بالنيل الأبيض، فتشكلت المدينة حسب الموضع، إذ هناك الخرطوم وخرطوم بحري وأمّ درمان. وهناك مدن مقامة على جزر، كما هو الحال في مدينة البندقية –فينيسيا- الإيطالية، الواقعة في مصب نهري البو Po وبياف Piave والمفصولة عن البحر بشريط ساحلي. وهي تتمثل في مائة وثمانية عشر بناية، مقامة على مائة وعشرين جزيرة، يربط بينها أكثر من أربعمائة جسر تسمح بتواجد مائتي قناة كشوارع، فالنقل هنا مائي في أساسه.(أنظر: Encarta 2007) وهكذا تأقلم الإنسان مع المكان، وأصبحت تربط بين الاثنين علاقات وثيقة.

وقد تكلم ابن خلدون في مقدمته عن ذلك، مبينا اختلاف البشر باختلاف المواطن وأثر البيئة في المجتمع، ويعتبر بحثه الأول من نوعه في القرن الرابع عشر ميلادي.(عبد الرحمن بن خلدون، ب ت: 82- 91) واعتبر مونتيسكيو الإنسان كائنا فردا أو وحدة طبيعية تقابله قوتان هما الأرض أو التربة والمناخ. وتكلم عن السهول الخصبة التي هي موطن المزارعين المستقرين الذين لا يطيقون انفصالا عن الأرض. ومِثل هذه السهول تُغري الأقوى بأن يفرض سلطانه على المستضعف الذي لا تهمه إلا الأرض وإنتاجها المنتظم. ويقول: "أما سكان الجبال فليس لديهم ما يخشون عليه إلا القليل، ولذلك كانوا أجْرَأَ وأقوى جَنانا، ومن ثم كانت بلادهم تنعم بحرية سياسية.." (Montesquieu, V1, 1994:319-320.) كما فسر دارْوِينْ العلاقة القائمة بين الكائن الحي والبيئة بأنها علاقة ملاءمة وتكيف...

وقد ارتبط التاريخ كثيرا بالمكان؛ إذ من الواضح أن "لكل حادث مكان يقع فيه، وفكرة المكان، وهي أبسط ما توحي به الجغرافيا، ترتبط بأبسط فكرة عن التاريخ ارتباطا وثيقا."(جيمس فيرجريف، 1956 : 16).

ومن استعراض هذه الآراء نرى أن التفاعل قائم بين الإنسان والطبيعة في كل مكان وفي كل زمان. وسنقسم أثر هذه النظم في المجتمع الجزائري إلى ثلاثة أقسام:

1- أثر التضاريس.

2-اثر المناخ.

3-اختلاف المسكن.

1- أثر التضاريس:

كانت التضاريس من أهم العوائق التي اعترضت سبيل الإنسان في التنقل من مكان إلى آخر، بل إن اختلاط الشعوب كثيرا ما أعاقته العقبات التي يقيمها التضريس في وجه حركة الأشخاص والسلع.(رينوفان وجان باتيست دوروزيل، 1982 : 19.) ويحدثنا التاريخ عن العديد من الأمثلة في هذا المجال. وها هم العرب الفاتحون لم يتمكنوا من السيطرة على بلاد المغرب لنشر الإسلام، إلا بعد أكثر من خمسين سنة من المجابهة مع سكان المنطقة(20- 90هـ) بسبب تضاريس المنطقة الصعبة التي يصعب اجتيازها؛ كما كانت هذه التضاريس حصنا منيعا لهؤلاء السكان في وجه غزاة عديدين على مر التاريخ القديم والحديث. ونتيجة لتشابه المظاهر الجغرافية لبلاد المغرب العربي ساعد ذلك على عزل هذا المجتمع؛ وبالتالي ساعد على احتفاظ سكانه بأخلاقهم ومثلهم دون تغيير رغم مكائد الغزاة.

والتضاريس تؤثر في توزيع السكان وانتشار طرق المواصلات ومواقع المدن والحياة الاقتصادية.

إن ارتباط الكثافة السكانية بالعامل الجغرافي تتضح في "أن هناك مناطق جالبة للسكان وأخرى تعتبر دافعة لهم، ومنها المناطق الجافة أو شبه الجافة ثم المناطق الجبلية؛ حيث الحياة القاسية وكذا الفقر يدفعان -القاطنين بها- نحو حياة أقل قسوة. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المناطق وأساسا الجبلية شكلت على مر الحقب ملجأ، بل مركز استقرار واستقطاب للسكان."(نور الدين الموادان، 2001: 38.) وأفضل مثال يتضح في هذا المجال هي منطقة البحر الأبيض المتوسط التي تعتبر بعض مناطقها المرتفعة الفقيرة متنفسا وملجأ لهجرات قروية عديدة.

فبين أحضان هذه الجغرافيا الجبلية يقيم سكان القبائل والأوراس إقامة دائمة بتجمعات سكانية موزعة بطريقة مميزة. وتفصل التجمعاتَ بعضها عن بعض حدودٌ جغرافية نحتتها الطبيعة بوِدْيانها وممراتها المائية وانهيارات تربتها.(طراحة زهية، 2005/2006 : 41).

والجبال عامة قليلة السكان لقلة مواردها الغذائية، وجبال الجزائر مثلا، يقل عدد سكانها نسبيا لقلة موارد العيش فيها، وبخاصة في الجهة الغربية؛ أما في جبال القبائل والأوراس فنجد السكان أكثر من المتوقع –كما ذكرنا سابقا- ويعود هذا إلى التمسك بالعادات والحفاظ عليها، كما أنها معاقل يصعب على العدو الوصول إليها، لأن وعورتها وصعوبة الحركة فيها كان سببا في الالتجاء إليها واتخاذها مسكنا.

وكان من نتائج هذه العزلة بقاء اللهجة القبائلية والشاوية متداولة حتى الوقت الحاضر، مع زوالها من الجهات الأخرى لصالح التعريب. وقد طبعت البلاد السكان في هذه المناطق بحب الاستقلال والتعلق باللامركزية، وهم يزرعون هناك شجيرات بعض الفواكه الملائمة للمناخ وبخاصة الزيتون والتين والكروم والمشمش واللوز والجوز وأشجار القسطل، وتجفف غالبا ثمار هذه الفاكهة وتحفظ، إلى جانب استخراج زيت الزيتون، وهي ممارسة فرضتها الظروف المحلية التي عودت الناس على الادخار من اليوم الأبيض لليوم الأسود. كما أن "الانتقال من قرية إلى أخرى يتطلب الهبوط والصعود، وبما أن الأمر كذلك فإن سبل الاتصال ضئيلة جدا ووسائل النقل غير ميسورة. وقد أدى هذا إلى أن طبيعة الوسائل بسيطة وبدائية يستحيل معها نقل المواد الثقيلة، ولهذا نجد أن كل قرية تتدبر أمر عيشها بنفسها"(René Maunier, 1930:41) وأصبح الحيوان حاملُ الأثقال هو الوسيلة المناسبة والمفضلة لدى سكان هذه المناطق.

كما يمتلك سكان هذه المناطق بعض قطعان الماشية من أبقار وماعز وبخاصة منها الأنواع المتسلقة للمرتفعات. بينما يقل تواجد الأغنام التي لا تساعدها المرتفعات الجبلية.

وتبدو القرى الشامخة البعيدة في كثير من الأحيان عن الساحل والوديان والسهول وكأنها ناطحات سحاب صنعتها تضاريس الطبيعة وشيدتها يد الإنسان.

وتعتبر جبال الأطلس الصحراوي حاجزا طبيعيا بين الصحراء والتل؛ حيث تتوقف عندها الرمال مما خلق، وراءَها من الشمال، مراعٍ لسكان السهوب.

وليست جبال الأطلس الصحراوي مانعة كل اتصال، بل هي متقطعة تقسمها الأودية من الشمال إلى الجنوب، والتي تتجه نحو الساحل من الأطلس التلي، وتتجه نحو الجنوب من الأطلس الصحراوي، إذ تتبعت، هذه الأودية، الممراتَ التي تتخلل الجبال، والتي

كانت ممراتٍ للقوافل، وأصبحت اليوم وسيلة لمد طرق المواصلات.(حليمي عبد القادر علي، 1968 : 46.)

وهكذا أنشئت شبكة المواصلات لربط الشمال بالجنوب، ووَصلت السكة الحديدية في الغرب الجزائري إلى مدينة بشار مجتازة ممرات في الأطلس الصحراوي بالقرب من عين الصفراء. كما أن الخط الحديدي الرابط بين قسنطينة وتوقرت يمر قرب مدينة بسكرة؛ حيث تكاد تنعدم الجبال فيكون ممرا طبيعيا.

وقد كان للجبال ولغاباتها أثر لا يستهان به في استغلاله من قبل جنود جيش التحرير الوطني أثناء الثورة التحريرية 1954- 1962. فهي منطلق لرجال المقاومة والتحرير، وكانت حرب العصابات هي الحرب المناسبة للمكان. لذا عمل الاستعمار على إفناء الغابات وتدمير القرى في الأرياف تدميرا شاملا. وقد عودت هذه الجبال صقورها على أن يكونوا أقوياء نفسيا وجسميا، فانتصروا على أكبر قوة استعمارية في الوقت الحاضر.

والسهول في الجزائر محصورة بين الجبال، وهي سهول متقطعة، تتصل بالساحل أو تفصلها عنه كثبان رملية، كسهل متيجة ووهران وعنابة. إلا أن ما يفسد الفلاحة هو انتشار الشطوط، وهي عبارة عن بِرَكٍ من الماء مالحة تتسع خلال موسم المطر، وتنحصر صيفا في حدود أقل. في هذه السهول يكثر السكان، حيث تساعدهم الأرض على العمل بالزراعة، فتُدر عليهم خيراتَها من خضر وفواكه تنتشر في بساتينها المترامية هنا وهناك.

ومنها سهول داخلية كسهل تلمسان وسهل بلعباس وسهل قسنطينة، حيث يقوم السكان بزراعة الحبوب والكروم، كما يمكن إضافة سهول تيارت وسعيدة وسطيف في ميدان زراعة الحبوب من قمح وشعير، وهي زراعات واسعة تتلاءم وطبيعة المكان.

أما السهول المرتفعة المنحصرة بين الأطلسين التلي والصحراوي، فقد كان لطبيعتها أثر في توجيه سكانها، فهم مربو ماشية، وهو العمل الرئيس عندهم، إلا أنهم يزرعون الأرض في السنين الممطرة حَبّا، فتغدق عليهم من خيراتها. وقد حمت جبال الأطلس الصحراوي هذه الجهة من زحف الرمال نسبيا -كما ذكرنا ذلك سابقا- مما وفر لها غطاء نباتيا إستبسيا من حشائش ونباتات أصبحت غذاء للأغنام التي هي مصدر لاستهلاك اللحوم في الداخل ومورداً للتصدير إلى الخارج. وتمتد هذه المنطقة بشكل طولي على مسافة تبلغ حوالي 700 كلم، من ولاية تلمسان والنعامة غربا إلى ولاية تبسة شرقا. وهي واسعة في الغرب، تضيق تدريجيا كلما اتجهنا نحو الشرق.

وقد تَحَكم موقعها الداخلي بين الأطلسين التلي والصحراوي في مواردها المائية، فأصبحت ذات تصريف داخلي، تصب أوديتها في الشطوط، والتي يرجع أساس تكوينها إلى الزمن الجيولوجي الأول.

ويخبرنا الأستاذ قوتييه أن جماعات رعوية اضطرت إلى ترك الرعي بعد أن تعرضت ماشيتها للأوبئة، ففنيت ثم عادت بعد ذلك إلى حرفتها بعد أن تحسنت حالتها، لأن مربي الماشية غالبا ما تتعرض أراضيهم للجفاف فتفنى ماشيتهم؛ لذا فإن توفير المياه بعد حفر الآبار وإقامة السدود، تعتبر عاملا مطمئنا للسكان، وإلا فإن الكارثة تنعكس على الاقتصاد بجملته. وتنتشر البطالة فيلتجئ البعض إلى العمل بقطف الحلفاء التي تتدنى أجرتها رغم صعوبة القيام بقطفها.(محمد السيد غلاب، 1969: 89.) إلا أن الجفاف الذي أصاب المنطقة قد حدد من مساحة هذا النبات.

وتمتد الصحراء جنوبي الأطلس الصحراوي، وهي عبارة عن أحواض مغلقة أو عروق رملية أو حمادات، وهي منطقة قليلة العشب شحيحة بمياهها؛ لذلك لا نجد بها أثرا للسكان، إلا في مناطق محدودة هي الواحات. وتمثل الصحراء الجزائرية أكثر من 80 في المائة من المساحة الإجمالية التي يقطنها حوالي نسمة واحدة في الكيلومتر المربع الواحد، يتركز معظمهم في تلك الواحات ذات المياه الباطنية، يزرعون الخضر والفواكه، ويعتمد البعض منهم على زراعة نخيل التمر التي تنتشر على طول وادي الساورة في الغرب وفي واد ميزاب وتوقرت والمنيعة وعين صالح ووادي سوف نحو الشرق.

وقد طبعت الصحراء سكانها بالصبر والاحتمال، كما أن سهولة الحياة بها، عكس ما هو في المدن، جعل منهم أناسا كُرماءَ شجعانا يتصفون بالأخلاق الحميدة والبساطة وحب الغير. وقد كانت للصحراء أهمية كبيرة في ربط الواحات بعضها ببعض من جهة، وربطها بالمجتمع الإسلامي شرقا عن طريق ورقلة وواحة برقة وطرابلس إلى واحات مصر. ونتج عن هذا الترابط وجود العمران منذ دخول الإسلام. كما قامت واحات توات بدور إيجابي في ربط البلاد السودانية(مالي) بالجزء الشمالي من الجزائر إلى وقت قريب. فقد كانت قوافل الإبل تنطلق من البيض ومشرية وعين الصفراء في اتجاه واحات قورارة وتوات حاملة معها بعض السلع الغير متوفرة هناك لتقايضها بسلع أخرى متوافرة بالمنطقة أو مستوردة من إفريقيا وراء الصحراء، تحتاجها المناطق الثلاث. .Gendre. F) (218 :1910وكانت هذه الجهات وسيطا تجاريا لأن قافلة الشتاء السابقة نحو الجنوب ستصبح صيفية نحو المنطقة التلية شمالا.

إن أهمية الصحراء جعلت الثورة الجزائرية في مفاوضاتها قبل الاستقلال تتمسك بها وتقدم المزيد من التضحيات، بالإضافة إلى ما عثر فيها من بترول وغاز طبيعي سيساعد التنمية في الجزائر.

وإذا كان الماعز في المناطق العالية والأغنام في السهول فإن الإبل مقرها الصحراء، تلك الأرض المستوية الرتيبة، يستغلها السكان فيحملون عليها أمتعتهم عند الرحيل والتنقل، وينتفعون بوبرها في لباسهم ومن حليبها في مأكلهم ومشربهم، إلا أن الحضارة الحديثة وبخاصة منذ الاستقلال قد غيرت من إنسان الصحراء في مجمل المناطق، فبفضل اكتشاف البترول اجتذبت الصناعة البدو نحو الحياة الجديدة، فتعلم البعض المهن وأصبحوا يعملون بآلات ومعدات حديثة، وبذلك خف نظام القبيلة وأصبح الفرد يخضع للشركة ولعمله بدل الخضوع للجماعة أو لشيخ القبيلة.

2- أثر المناخ:

المناخ من أهم النظم الجغرافية أثرا على الإنسان، فهو الذي يفرض حدودا على إنتاج أرضه ويعوق حركته ويشل مواصلاته(عبد الفتاح محمد وهيبة، 1971: 99.)

ويتحكم في سكناه مهما أوتي من قوة مادية وتطور تكنولوجي. وهو الذي يخلق للإنسان ردود فعل عضوية وعمليات تكيفية تزود الجسم البشري بوسائل وقائية. (عبد الفتاح محمد وهيبة، 1971: 150.) وإذا كانت الأجزاء الشمالية من حوض البحر المتوسط غزيرة الأمطار كثيفة النبات غزيرة الإنتاج الزراعي، فإن سواحله الشرقية والجنوبية من أكثر أجزاء هذا الحوض جفافا في فصل الصيف وأقلها أمطارا.

وهكذا تنحصر الجزائر فلكيا -باعتبارها من الأجزاء الواقعة جنوبي البحر المتوسط- بين خطي عرض 19 درجة و37 درجة شمالا، لهذا فهي منطقة معتدلة شمالا وحارة في الجنوب.

ففي الشمال نجد الطقس معتدلا في مختلف الفصول، وعلى الساحل أكثر اعتدالا من الداخل، فدرجات الحرارة السنوية المتوسطة تتراوح بين 11 درجة شتاء 28 درجة صيفا، لذلك يتركز أغلب السكان في هذا الإقليم، كما أن الأمطار التي تحتاجها الأرض لإنبات مختلف الغلال متوافرة أحسن من الداخل، وبخاصة انعدام الصقيع شتاء والحرارة الشديدة صيفا، وهما من أكبر معوقات نمو النبات، وتتراوح كميات التساقط المطري في هذه المنطقة بين 400 مم في بعض الجهات و800 مم في جهات أخرى، وبخاصة الشمالية الشرقية من الوطن التي قد تتجاوز الألف متر أحيانا؛ لذا كانت منطقة الشمال منطقة جذب للسكان.

وتنال الجهات الشمالية الشرقية من الجزائر أمطارا أفضل من الجهات الغربية، مما يكسب الأرض خضرة ونضارة للناظرين وبخاصة منطقة القبائل، "والسبب يكمن بصفة خاصة في المناخ. فمن هذا المناخ المتغير باستمرار يأتي غنى البلد. فهذا المناخ المتسم بالشمس وبالمطر في الوقت ذاته، هو الذي يعطي لقمم القبائل ثوبها المخملي الأخضر. وهو الذي يجعل المنطقة –حين تنظر إليها- تعطيك صورة البحر. فالقبائل لا يحل بها الجفاف مثلما هو الحال عند أهل الجنوب... فماء السماء لا ينقصهم أبدا، وطقوس استحضار المطر قليلة الاستعمال بمنطقة القبائل." (René Maunier, 1930: 94-95.)

إن شدة الحرارة في الجنوب واختلاف درجة الحرارة بين الليل والنهار نتيجة المناخ القاري، وحيث تمثل الصحراء أزيد من 80 في المائة من المساحة الكلية، تعتبر الأرض بقاعا شاسعة خاوية من البشر لافتقارها إلى الماء الذي بغيره لا ينمو النبات، عماد حياة الإنسان والحيوان. كل هذا أدى إلى قسوة الطبيعة وفقر المنطقة من حيث الزراعة، وبالتالي التقليل من النشاط البشري. وأصبح السكان يتمركزون حيث الماء في الواحات النادرة التي تتواجد الأراضي المنخفضة وحول الأودية.

وتقسو الطبيعة فترسل رياحا وزوابع تخنق الأنفاس وتردم ما صنعه الإنسان، أما شتاء فتنخفض درجة الحرارة إلى ما دون العشر درجات مئوية، والمدى الحراري كبير بين الليل والنهار: 22°م، ولأمطار الخريف أهمية بالغة على الجهات الشمالية من الصحراء حيث ينمو نبات إستبسي صالح لرعي الحيوان.

وتندر الأمطار عامة في الصحراء الجزائرية، التي هي إن سقطت كانت فجائية تجرف ما حول الأودية من كائن حي. وللأمطار أثرها السيئ على الإنسان عندما تكون قوية أو فجائية. لقد أدى الجفاف الذي أصاب البلاد سنين متتالية إلى أن نسي الإنسان سيلان المياه؛ فبنى مسكنه على ضفاف الأودية، بل وحتى في مجاريها نفسها، بالطين والمواد الهشة، دَيْدَنُه حماية نفسه من لفحات الشمس وهبوب العواصف الرملية ولسعات الحشرات السامة، أما الأمطار فلا حساب لها عنده، فإذا ما سقطت، وهي في الغالب فجائية تسربت بقوة بين المباني الطينية ومسحت ما وجدت في طريقها، وهذا ما حدث مرارا في منطقتي أدرار وتمنراست. فكان الفيضان عظيما والخطر كثير الضرر، وعُدّت المنطقتان منكوبتين.

وفي بلدة عين الصفراء الواقعة في الجنوب الغربي الجزائري، بين التل والصحراء، يفيض واديها من حين لآخر؛ فيدمر ويجرف ما في طريقه. حيث يلتقي في البلدة واديان: واد المُوَيْلح وواد البْرَيْج، ويُكَوِّنان معا وادي عين الصفراء المتجه جنوبا كرافد من روافد

وادي الناموس. فقد بنى الفرنسيون حيا أوربيا على الضفة اليسرى لهذا الوادي، والمكان كان مجرى قديما تحول عنه الوادي بمرور الزمن. وقد دمر الوادي هذا الحي في 1904/10/21، وأحدث أضرارا مادية وبشرية كبيرة، وقد كانت "إيزابيل إيبرهاردت" Isabelle Eberhardt من ضحايا هذه الحادثة، وهي صحفية أسلمت وتزوجت من أحد الجزائيين، تركت لنا كتابات عديدة عن الجنوب الجزائري في ذلك الوقت. (Mohamed Rochd, 1991: 09).

وهذا ما حدث أيضا في كثير من جهات الوطن الأخرى، وما زلنا نتذكر أحد هذه الأمثلة الجلية فيما حدث في فيضان باب الواد بالجزائر العاصمة في 11 نوفمبر 2001، حين جرفت المياه المنحدرة نحو البحر، والتي تتبعت في الواقع مسار الوادي القديم، جرفت المساكنَ والمدارسَ والأسواقَ والمتاجرَ، وأغرقت وشردت كثيرا من الأفراد والأسر، وكانت المأساة حقيقة ظاهرة.(صحيفة الجمهورية أيام 11 و12 و13 نوفمبر 2001).

أما في مدينة سيدي بلعباس فإن وادي مَكَّرّة يخرب من حين لآخر ما تبنيه السواعد طول السنة. وقد خرب في أكتوبر من سنة 2000 ما قيمته من خسائر كل الولاية أزيد من 40 مليار سنتيم جراء الفيضان. وقد دمر عدة حواضر يمر بها هي رَاسْ الْمَا وبُوشَبْكَة وسِيدِي لَحْسَنْ وسِيدِي خَالَدْ وسِيدِي بَلْعَبّاسْ.(صحيفة الجمهورية 13 و14 نوفمبر 2001) وقامت الدولة بصرف 53 مليار سنتيما لتنقية مجراه في أكتوبر من سنة 2001.

كما ضرب الفيضان مدينة عنابة بالشرق الجزائري، جراء الأمطار الغزيرة التي تهاطلت طيلة يومي الجمعة والسبت 21 و 22 سبتمبر 2007. من حيث يتجمع في المدينة وادي الغراب وتازولت مما أدى إلى غرق عدة أحياء، "وقد أدى ارتفاع المياه المتسربة على حافة الوادي المخترق للمدينة إلى غمر مئات المنازل."(صحيفة الشروق اليومي، الأحد 23 سبتمبر 2007، ص: 5).

ومن عناصر المناخ التي تسبب أضرارا بالغة للإنسان في ممتلكاته ومزروعاته وطرق مواصلاته، هبوب الرياح الهوجاء والأعاصير المُحَملة بالرمال. فهي تدمر المباني والأشجار من جهة، وتغطي الحُبَيْبات الرملية المحمولة المساحات الزراعية وطرق المواصلات المعبدة، مما يفرض على الإنسان مواجهة الكوارث ببناء كاسرات الرياح وتشجير الأرض لإمساك التربة وإعادة تنقية الطرق، حيث تُسَخِّر بلديات الجنوب فِرقاً دائمة لمراقبة الطرق وتنظيفها من الرمال. كما أن السد الأخضر الذي أطلق مشروعه الراحل هواري

بومدين الذي بناه شباب الخدمة الوطنية مظهر من مظاهر مقاومة الإنسان للمظاهر الطبيعية الخطيرة.

وقد تغلبت بعض عناصر المناخ على أكبر قوة اقتصادية وتكنولوجية عالمية وهي الولايات المتحدة الأمريكية خلال ما يصيبها من عواصف وأعاصير أهمها أعاصير التورناد Tornades بواد المسيسبي وما ينجم عن ذلك من أضرار في المباني والأشجار وهلاك للإنسان والحيوان.(عبد الفتاح محمد وهيبة، 1971: 103- 104.)

والإنسان بدوره كثيرا ما يكون عامل هدم وتغيير لبعض المظاهر الطبيعية. وهاهو الاحتباس الحراري يصيب الكرة الأرضية كلها، والجزائر المتواجدة بالقارة الإفريقية هي جزء من هذه البسيطة المترامية الأطراف، ويعود سبب هذا إلى الإنسان، الذي لوث البيئة بمخلفات وسائل النقل ودخان معامل ومصانع المواد الكيماوية وبخاصة التفجيرات النووية والتجارب الذرية التي تقوم بها الدول الكبرى منذ سنة 1945، مما يزيد في الإشعاع الذري في الجو.

والاحتباس الحراري هو الزيادة التدريجية في درجة حرارة أدنى طبقات الغلاف الجوي المحيط بالأرض، كنتيجة لزيادة تبعات غازات الصوبة الخضراء Green house gases وقد بدأ هذا منذ بداية الثورة الصناعية (www. Islamonline. Net--- le 21-11-2000)

أدى هذا الأثر السلبي للإنسان نفسه إلى التغيير الحراري في الأرض. وها هي الجزائر تعيش حرارة قاسية تتجاوز المعهود، فتصل في المناطق الشمالية إلى 40 درجة مئوية وطوال أيام عديدة، مثلما حدث في تيزي وزو وفي قسنطينية شهري جوان وجويلية 2007، فلا عجب بعد الآن أن نرى شخصا يحمل مظلة شمسية على رأسه اتقاء حرارة الشمس.(جريدة الشروق اليومي ليوم 28- 7- 2007.)

ولصفاء الجو وبياض سحابه تبيض نفوس أهل الصحراء، فهم رحماء كرماء، يقرون الضيف ويساعدون التائه، ويَعْتَبرون ذلك شرفا كبيرا، ويقدمون للضيف أحسن ما عندهم. وأفضل ما لديهم وهو الكسكسى كمأكل، والشاي في جهة أو القهوة في جهات أخرى كمشروب. ويشترك معهم في صفة الكرم سكان السهول المرتفعة. وهي صفة من صفات البداوة، عكس البخل الذي يتصف به سكان الحضر بسبب تعقد حياة المدينة عكس بساطة الحياة في الصحراء، كما أن قسوة ظروفها جعل سكانها يواجهون ذلك بصفات حميدة كالصبر والعمل الدائم وإغاثة التائه واستقبال الضيف.

كما أن لحرارة الشمس والرياح الهوجاء أثر في ألوانهم ونفوسهم، فوجوههم تتميز بالسمرة وعيونهم مضغوطة خوفا من وهج الشمس ومن حبيبات الرمل السابحة، ولباسهم

خفيف أبيض يتلاءم وجو المنطقة، وهم يلبسون عباءات وعمائم بيضاء تعكس عنهم أشعة الشمس الحارقة، وفي الشتاء يلبسون الجلباب الصوفي أو المصنوع من الوبر لحماية أجسادهم من لفحات برد الشتاء. وقد ورثوا كل ذلك عن أسلافهم الذين جربوا مناخ المكان فأعدوا له عدته.

أما السهول المرتفعة الواقعة بين الأطلس التلي والصحراوي والتي ترتفع إلى ما يزيد عن الألف متر، فتتميز بمناخ قاري، شديد البرودة في ليل الشتاء شديد الحرارة في نهار الصيف. وأكثر ما يؤثر على الإنسان في هذه المنطقة هو تواجد الصقيع الذي يغطي سطح الأرض شتاء وبخاصة في لياليه الطويلة، وهو عامل مؤثر سلبا على النباتات الصغيرة وعلى أشجار الفاكهة. ومناخ هذه المنطقة يعود إلى جبال الأطلس التلية التي تفصله عن الساحل، مما يمنع عنه المؤثرات البحرية المشبعة بالرطوبة القادمة من الشمال والشمال الغربي، ويجعله ذا مناخ قاري وشبه جاف.

ويقل تساقط الأمطار في هذه الجهات وينحصر ما بين 300 مم شمالا و200 مم جنوبا. لذا كانت النباتات الإستبسية هي الأنسب لهذا المناخ القاسي، كما أنه المناسب لزراعة الحبوب المقاومة للحرارة. وقد كان لتدخل الإنسان أثره السلبي حين حول مناطق رعوية إلى زراعات للحبوب غير مضمونة النتائج، فكان بهذه الطريقة، عاملا مدمرا للطبيعة حين عمل على تعرية التربة من غطائها الطبيعي، فسهل ذلك على الرياح عملها في التعرية، وتم تنقل الرمال من مكان لآخر، مما ضاعف من زيادة الجفاف والتصحر الزاحف نحو المناطق التلية.

وقد أشار إلى ذلك وزير الفلاحة الجزائري منتقدا بشدة سياسة الاهتمام بزراعة القمح. وقال إنها من أهم أسباب التصحر في الجزائر خاصة وأن الأراضي الشاسعة المخصصة للقمح تعمل بالتناوب –سنة بعد سنة- واقترح الاهتمام بالزراعات المضمونة وبالأشجار المثمرة.(جريدة الشروق اليومي ليوم 28- 7- 2007، ص:6.)

كما أن انحصار المنطقة بن الأطلسين قد أدى إلى عدم صرف مياه الأمطار فتكونت السبخات الملحية، أهمها الشط الشرقي والشط الغربي وشط الحضنة والزاغز الشرقي والزاغز الغربي.

ولم تقتصر ظاهرة انتشار السبخات على منطقة السهول المرتفعة، بل شمل ذلك المناطق التلية الشمالية الغربية هي أيضا، والتي ينتشر بها الجفاف؛ فأصبحت هذه السبخات عامل توسع للأراضي الملحية على حساب الأراضي الفلاحية، مثلما هو الحال في سبخة وهران التي تطغى كل سنة على جزء من الأراضي الفلاحية المجاورة.

وقد أصبح الرعي حرفة لا مفر منها في السهول المرتفعة؛ إذ أن الأراضي غير مهيأة للزراعة، لأنها منحدرة وتتطلب تهيئتها للزراعة نفقات باهضة، وتتميز تربتها بالفقر وقلة السمك لشدة التعرية الريحية، "وبعض الرعاة في شمال إفريقيا أحسن حالا من الزراع، لأنهم اتبعوا حرفة أكثر ملاءمة للبيئة."(محمد السيد غلاب، 1969: 89.) ولذلك فإن الزراع ومربو الماشية أو الحضر والبدو يعيشون جنبا إلى جنب وقد لاءموا حياتهم بحيث يكمل بعضهم بعضا في الإنتاج الزراعي والحيواني.

ويحدد المناخ ظروف الجماعة، فموسم الزواج يكون عادة عند سكان الريف صيفا بعد الانتهاء من قطف الغلال والحصاد واعتدال الجو، كما أن سكان المدن يختارون الفصل نفسه لتعطلهم عن العمل، وتحررهم من المدارس بعد أن ينال أبناؤهم العطلة الصيفية الطويلة من شهر جوان إلى شهر سبتمبر من كل سنة.

ولا يفوتنا في هذا المجال أن نذكر تقسيما شعبيا للمناطق الجزائرية الثلاث المعروفة، من الشمال إلى الجنوب: (التلية- السهول المرتفعة- الصحراء). فقد قسمها الرجل الشعبي وعبر عنها بما يمسه في عيشه ومعاشه وما يمس حياته اليومية، وجمعها في العبارات التالية:

- خَطْ السّميدْ.
- وخَطْ الجّليدْ.
- وخَطْ الجّرِيدْ.

فخط السّميد(طحين القمح) هو المنطقة التلية المعروفة بإنتاج القمح في السهول الساحلية منها والداخلية.

وخط الجّليد يشمل السهول المرتفعة التي يظهر بها الصقيع(الجّليدْ) شتاء بسبب مناخها القاري.

وخط الجّريد(سعف النخيل) هي المنطقة الصحراوية في الجنوب؛ حيث النخيل المنتج للتمور، وهو المنتوج الأساس للسكان لتوفر الظروف المناخية المتمثلة في شدة الحرارة، أما المياه فتوفرها جذور النخلة الممتدة في باطن الأرض.

ويبين الإحصاء العام الذي أجري سنة 1998 توزع السكان توزعا عرضيا مطابقا لهذا التقسيم بين الشمال والجنوب، وهو مناخي في أساسه.

ففي القسم التلي حيث اعتدال الحرارة، تبلغ الكثافة السكانية 245 نسمة في الكيلومتر المربع الواحد. وفي الجهات الداخلية الواقعة شمال الأطلس الصحراوي تبلغ الكثافة 88 نسمة في الكيلومتر المربع، وهي منطقة رعوية في أساسها. وفي الجنوب

الكبير تبلغ الكثافة السكانية 1.35 نسمة في الكيلومتر المربع الواحد.(بلغ عدد السكان الجزائريين سنة 1998: 29100863 نسمة. عن: Collections statistiques)- No:97, Recensement général de la population et de l'habitat 1998.: 5.) وهذه الأخيرة تعتبر منطقة طرد للسكان.

3- اختلاف المسكن:

تختلف المساكن باختلاف الموقع والظروف الجغرافية المحيطة به. ففي الريف نجد القرى على رؤوس الجبال مثلما هو الحال في بلاد القبائل، وقد بنيت المداشر في هذه الأمكنة بغرض الدفاع عن سكانها ضد أي هجوم قد يقع من الأعداء. وهناك مساكن متفرقة تفصل بينها الحقول والمزارع في السهول الواطئة، حيث لا يفكر السكان إلا في أراضيهم دون الاهتمام بشيء آخر ما عدا اتصالهم بالسوق لبيع منتجات أراضيهم وشراء حاجياتهم. وتنتشر في هذه السهول الخصبة بنايات عصرية مبنية بالحجارة والآجر والإسمنت، وتبنى سقوفها أيضا بالإسمنت أو القرميد، ويبقى مأوى الحيوان بالجوار. وعموما فإن الوسائل الحديثة تزحف شيئا فشيئا نحو الدور البسيطة.

وفي منطقة السهول المرتفعة تنتشر الخيام بمناطق الرعي، حيث يقطن مربو الماشية الذين يتنقلون من مكان لآخر بحثا عن الماء والكلإ لمواشيهم، لذلك كانت الخيام أسهل عندهم في طيها وحملها عند التنقل على الحيوان أو على السيارة ونصبها عند المقام. فالحرفة هي التي فرضت هذا النوع من المساكن وهي المناطق القليلة الأمطار.

وتنسج الخيمة من شعر الماعز المخلوط بالصوف ووبر الإبل، وهي مواد متوفرة محليا، وتتكون الخيمة الواحدة من عدة قطع يدعى الواحد منها "فْليج"، يُجَدَّد باستمرار حتى لا يتآكل وتنعدم فعاليته. وتُرفع الخيمة بعمود رئيسي في وسطها تنحدر الخيمة من على جوانبه، مما يسهل انسياب قطرات المطر. وتقسم الخيمة إلى شقين يخصص أحدها للضيوف، أما إذا كان صاحب الخيمة مُوسِراً فيُخصِّص خيمة مستقلة للضيوف. ومن الاحتياطات الواجبة في فصل الشتاء هو إحاطة الخيمة برواق أخدودي يمثل مجرى لمياه الأمطار الساقطة من أعلى الخيمة أو القادم من المرتفعات المجاورة، فيمنعها من التسرب إلى داخل الخيمة.

وقد أدخل ساكنو الخيام الشاحنة مكان الحيوان كوسيلة لنقل الأمتعة أو الماشية ونقل صهاريج المياه، ومن البدو من بنى بيتا بسيطا واحتفظ بالخيمة لينتقل بها بين الحين والآخر إلى مواطن جديدة تتوفر على الكلإ ليعود إلى بيته الحجري مرة أخرى.

وفي القسم الجنوبي الغربي من الجزائر وابتداءً من الأطلس الصحراوي تنتشر القرى المسماة بـ "القصور"، حيث تتوفر المياه الباطنية، وهي مبان متقاربة متلاصقة، بها أزقة مغطاة منعا لدخول الأشعة الحارة صيفا. وهي عبارة عن تجمع للمساكن مرتبط ببعضه البعض. ويخصص القسم الأرضي من المسكن للحيوانات والأدوات الفلاحية. ويوجد البستان بالقرب من المنزل، حيث يزرع الفلاح أرضه في قطع من الأرض مفتتة على شكل مربعات أو مستطيلات أو مثلثات يدعى الواحد منها: "قَمّونْ".(ملاحظة ميدانية ومعايشة للمكان).

وتختلف المباني من منطقة لأخرى بحسب طبيعة الموقع، فتبنى بالتربة إذا كانت في السهول وبالحجارة إذا كانت قريبة من الجبال. وتؤثر الأحوال الجوية على شكل المسكن، ففي السهول المرتفعة والواحات حيث تقل الأمطار نجد سقوف المنازل مبنية بالطوب المخلوط بالتبن. أما في المناطق الشمالية حيث يكثر التساقط فسقوف منازلها مائلة لصرف المياه والثلوج حتى لا تثقلها فتنهار.

وهناك مساكن تغطى بالقرميد المصنوع محليا، وقد أخذه السكان عن الرومان، وتتميز هذه المساكن هي أيضا بسقوف مائلة. وهناك مساكن تقوم على الطراز الحديث، فتتكون من طابقين وتحتوي على مختلف الاحتياجات، وتبنى بجوارها مساكن لعمال المزرعة إذا كانت ترتبط بملكيات واسعة، كما كان في العهد الاستعماري. وقد غيرت الثورة الزراعية من هذا الوجه فبنت قرى فلاحية أو رعوية لتوطين السكان، وهي ذات نمط موحد.

أما المدن فقد أصبحت تزداد سكانا يوما بعد يوم، وتنمو بشكل خطير لتركز الصناعة والموقع الملائم على الساحل. وتنوعت المدن من عواصم، كالجزائر العاصمة السياسية وعواصم الولايات كوهران وقسنطينة وعنابة. ومدنا صناعية كسكيكدة وآرزيو وعنابة وبجاية. وهناك موانئ للصيد البحري كالغزوات ومستغانم والعاصمة والقالة.. إلا أن بعضها أقل سكانا من غيرها نظرا للمورد القليل الآتي من الحرفة. "والمدينة ظاهرة حضارية ذات كيان ملموس في جغرافية الأرض، فهي بذلك ظاهرة اجتماعية كذلك، ولكنها تختلف عن الظاهرات الطبيعية في أنها تحمل طابع الإنسان وحضارته، تتجلى فيها خصائص الحضارات البشرية المختلفة في فترات التاريخ المختلفة، فهي مظهر حضارات الأمم وثقافتها."(محمد السيد غلاب، 1969 : 450.)

والجزائر الواقعة على الضفة الجنوبية للبحر المتوسط الذي يتوسط العالم القديم والذي ظهرت به أغلب الحضارات قديما وحديثا، تعرضت للصدام حينا وللتبادل

الحضاري السلمي حينا آخر من قبل عدة أقوام غازية أو مستقرة، تختلف عن بعضها البعض شرقية كانت أم غربية، تركت كلها جانبا من التأثير على مدن الساحل بخاصة.

كما وقع حديثا تغير في نمط توزيع السكان بعد تقدم المجتمع البشري تقنيا وبلوغه مستوى معينا من التنظيم الاقتصادي، فقد أصبح للثروات الطبيعية أثر في هذا التوزيع، فاستخراج البترول والغاز الطبيعي خلق كثافة سكانية بتجمع العمال الوافدين من مختلف الجهات، وأكبر دليل على ذلك هو مدينة حاسي مسعود في الصحراء الجزائرية.

وقد أدى التوسع العمراني في كل جهات الوطن وبخاصة في المدن الكبرى الشمالية إلى القضاء على التربة. فقد التهمت المدن في نموها وانتشارها مساحات واسعة من الأراضي الصالحة للإنتاج الغذائي، في الوقت الذي زاد فيه السكان من 12 مليون سنة 1966 إلى أكثر من 32 مليون نسمة سنة 2007. ويعتبر سهل متيجة أفضل نموذج في هذا الميدان.

الخاتمة

هكذا تؤثر النظم الجغرافية على الحياة الاجتماعية وتوجهها وجهة تخالف غيرها من المناطق الأخرى، وللمناخ والتضاريس أثر كبير في توزيع الإنسان وتسهيل أو تعقيد حياته، ثم إن اختلاف الظروف الجغرافية تؤدي إلى اختلاف المنتوج من منطقة لأخرى. وللمسكن خصوصيات تختلف حسب المكان والزمان، وميدان التأثير والتأثر متبادل بين الطبيعة والإنسان سلبا وإيجابا.

والجزائر نموذج ثري في هذا المجال، لتعدد ظروفها الطبيعية بين الشمال والجنوب، بامتداد مساحتها الكبيرة طولا(2000 كلم) وعرضا، فهي تمتد من المنطقة الساحلية المعتدلة شمالا فالمنطقة الداخلية المجاورة لها، فالسهول المرتفعة(الهضاب العليا) في الوسط بامتداد عرضي بين الشرق والغرب، ثم الصحراء المترامية جنوبا(2 مليون كيلومتر مربع)؛ كل هذا أكسبها تنوعا في المناخ والتضاريس ونوعية المسكن.

المراجع:

1- بيير رينوفان وجان باتيست دوروزيل، مدخل إلى تاريخ العلاقات الدولية، ترجمة فايز كم نقش، منشورات البحر المتوسط، منشورات عويدات، بيروت- باريس، الطبعة الثانية، 1982. 650 صفحة.

2- جيمس فيرجريف، الجغرافيا والسيادة العالمية، ترجمة علي رفاعة الأنصاري، مكتبة النهضة العربية، القاهرة 1956. 332 صفحة.

3- حلمي شعراوي، إفريقيا قضايا التحرر والتنمية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1981.

4- حليمي عبد القادر علي، جغرافية الجزائر، مطبعة الإنشاء، دمشق 1968. 322 صفحة.

5- طراحة زهية، فضاء الأنثى/الذكر في الحكاية القبائلية العجيبة، أطروحة دكتوراه دولة (مخطوطة)، قسم اللغة العربية بجامعة الجزائر، 2005/2006. 509 صفحة.
6- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ. 588 صفحة.
7- عبد الفتاح محمد وهيبة، جغرافية الإنسان، دار النهضة العربية، بيروت 1971. 564 صفحة.
8- عبد القادر خليفي، من الموروث الثقافي الجمعي المغاربي، دار الأديب، وهران 2006. 101 صفحة.
9- محمد السيد غلاب، البيئة والمجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1969.. 566 صفحة.
10- نور الدين المواداني، ملامح من الحياة اليومية بوجدة وبواديها خلال القرن التاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول وجدة، 2001. 233 صفحة.

الصحف:

- صحيفة الجمهورية الصادرة بوهران أيام: 11 و13 و14 نوفمبر 2001- عنونت صحيفة الجمهورية صفحتها الأولى يوم 11 نوفمبر كالتالي: "أمطار الخريف الأولى تحدث كارثة وطنية." وأوردت الصحيفة نفسها والصادرة بتاريخ 13نوفمبر 2001 أن عدد ضحايا مأساة باب الواد بلغ 579 شخصا. وأنه قد تقرر "حداد وطني لمدة ثلاثة أيام ابتداء من هذا اليوم."
- صحيفة الشروق اليومي، 28 جويلية و23 سبتمبر 2007.

المراجع باللغة الفرنسية:

-Collections statistiques N°97, *Recensement général de la population et de l'habitat 1998*, Office national des statistiques.
-Mohamed Rochd, *Isabelle Eberhardt* , ENAL, Alger1991. 364 Pages.
-Gendre. F. *La région des ksour du sud oranais*, revue Tunisienne, No/81, Tunis.
-Montesquieu, *De l'esprit des lois*, volume:1, Cédès éditions, Tunis, octobre 1994.
-René Maunier, *Mélanges de sociologie nord africaine*, ed Librairie Félix Alcan, Paris, France 1930.
- www. Islamonline. Net--- le 21-11-2000.
-Encarta 2007.

السّلطة العثمانية في الجزائر
وعلاقتها بالطرق الصّوفية 1792 . 1830

أ. محمد شاطو،

قسم التاريخ،

المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، بمعسكر.

لا شك أن الدّارس لواقع الجزائر في أواخر العهد العثماني، وعلاقة السّلطة الحاكمة بالطرق الصوفية يتضح له أنّها قد عرفت تغيّرات ملحوظة بالنّظر إلى ما كانت عليه قبل تحرير وهران، وما آلت إليه بعد استكمال التحرير سنة 1792 . فالعلاقات تميّزت بالانسجام والتّعاون عموماً بين السّلطة الحاكمة والمتصوفة، طيلة المرحلة التي سبقت التحرير الكامل للمواقع التي كانت محتلة، والتي سادها الأمن والاستقرار عموماً، وغلب عليها طابع الجهاد ضد الغزاة ولا سيما الأسبان منهم، وصدّ المعتدين عن الجزائر .

أمّا المرحلة الثّانية فقد تميّزت باتساع الهوّة شيئاً فشيئًا بين الحكام و المتصوّفة؛ ذلك أن الجزائر قد استكملت وحدتها الترابية بتخلّصها من الاحتلال الإسباني نهائياً، فتوقّفت حركة الجهاد والرّباط، وتقلّص معها النشاط البحري، وتزامن كل ذلك مع سنوات القحط التي أضرّت بالزّراعة في هذه المرحلة، وانعكس ذلك على تلك العلاقة التي ظلّت حميمة إلى حد كبير بين الطرفين طيلة الفترة السابقة .

ولئن كانت الفترة التي أعقبت تحرير وهران نهائياً من أيدي الأسبان سنة 1792م، قد عرفت البلاد أثناءها استقرارا نسبياً نستشفه من حكم ثلاثة دايات. (الداي حسن باشا من 1791 إلى 1798 م. والداي مصطفى باشا من 1798 إلى 1805 م. والداي حسين من 1818 إلى 1830 م) ـ استمرّ حكمهم خمس وعشرين سنة، وشهدت البلاد بعض الإنجازات، وبذلت السّلطة الحاكمة كلّ ما في وسعها للحفاظ على توازنها المالي والاجتماعي؛ فإنّ صعوبة الظّروف الدّاخلية والخارجية التي كانت تمرّ بها الجزائر قد أوقعتها في دوّامة من الأزمات، تعامل الحكام معها بكثير من الارتجالية والتسرّع في اتخاذ القرارات. رغم النيّة الحسنة لمعظمهم. الشيء الذي أوقعهم في كثير من الأخطاء التي ساهمت بشكل أو بآخر في اتساع الهوّة بينهم وبين الرعية .

إنّ الحديث عن العلاقة بين السلطة الحاكمة والمتصوفة يستوجب التطرّق إلى الأوضاع التي ميّزت هذه المرحلة، وكيف أثرت أزماتها على البلاد؟ فارتأينا التطرق إليها على الشكل التالي:

الواقع السياسي:

يمكن القول بأنّ الجزائر قد عرفت خلال هذه المرحلة تدهوراً كبيراً من الناحية السياسية، حيث بدأت الأوضاع تسوء إثر موت الداي محمد عثمان باشا سنة 1791م، وتولّي الداي بابا حسان(1791ـ1798) مقاليد الحكم بعده، والداي مصطفى باشا (1798ـ1805)، هذا الأخير الذي كثرت في فترته أعمال الاحتكار في القمح والحبوب من طرف اليهوديين " بكري" و"بوجناح" وارتفعت الأسعار، وانتهى الأمر إلى قيام فتنة شملت طائفة اليهود، وتوالت بعد ذلك اغتيالات الدّايات، حتى تعاقب على الحكم خلال تسع سنوات ما بين 1220ـ1230هـ / 1805 ـ 1814م، خمس دايات (المدني، ت . 1986 : 56، 58)، فضلاً عن الداي مصطفى باشا المذكور وهم: (الزهار، ش. 1980 : 71 ـ 129)، الداي أحمد باشا (1220 ـ 1223هـ / 1805 ـ 1808م)

الداي علي باشا ويعرف بالغسّال (1223 ـ 1224هـ / 1808 ـ 1809م)

الداي الحاج علي باشا (1224هـ / 1809م)

الداي محمد باشا (1230هـ / 1814م)

الداي عمر باشا (1230 ـ1233هـ / 1814 ـ1817م)

هؤلاء كلّهم قُتلوا على أيدي العساكر، ممّا يشير إلى عدم الاستقرار السّياسي الذي عاشته الجزائر في هذه المرحلة من الحكم العثماني، الشيء الذي أثّر سلبًا على الوضع الدّاخلي للبلاد، حيث وجد البايات متسعًا من الحريّة في تصرفاتهم، فعاث بعضهم فسادًا بين الناس، و شاع ظلمهم للسّكان، فكان هؤلاء يرفعون مظالمهم للدّايات الذين بالرغم ممّا بذلوه من جهود لإزالة الفساد، لم يغيّروا من الوضع المتردي شيئًا؛ إذ أصبح من العسير تحكّم السّلطة في أجهزتها المختلفة، ممّا انعكس سلباً على الأوضاع العامّة للبلاد .

يشير العنتري وهو من الذين عايشوا المرحلة الأخيرة من الحكم العثماني، واصفًا حكام تلك الفترة بقوله:"... وصاروا يظلمون النّاس ويسفكون دماءهم ويأخذون أموالهم بغير حق ويعِدون ولا يوفون ويؤَمّنُون و يغدرون "(العنتري، ص . 1991 : 47) .

ويضيف " ومن هذا الوقت صاروا[صار] الترك يأخذون الجور، ونبذوا الحقوق المشروطة، وبدا [بدا] منهم الفجور، وبالجملة أنّه من حين موت الباشا الذي اسمه بابا محمد[الداي محمد عثمان باشا] (1766.1791) ومات صالح باي، تبدلت أحكام الترك، وانقلبت حقائقهم، وصار صغيرهم لا يواقر [لا يوقر] كبيرهم، وبد [وبدا] النقص في ملكهم ." (العنتري، ص . 1991 : 68) .

الواقع الاقتصادي والاجتماعي :

إنّ ما تميّزت به المرحلة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، لم يكن يختلف عمّا تميّز به الوضع السّياسي من حيث التدهور والتردّي، بل عرف هو الآخر صعوبات لم

تعهدها البلاد من قبل، وازدادت معاناة السّلطة الحاكمة ومعاناة السّكان معاً، وأدّى تفاقم المآسي إلى اتّساع الهُوّة بين الطرفين، وممّا زاد في اتساعها غلاء الأسعار، وزيادة المطالب الضريبية؛ ممّا ساهم في نهاية الأمر إلى قيام التمرّدات والثورات التي تزعمها رجال الصوفية على وجه الخصوص؛ لما لهم من مكانة وكلمة مسموعة في أوساط المجتمع .

هذه النكبات التي توالت على الجزائر في هذه المرحلة من الحكم العثماني، اختلت خلالها الموازنات المالية، وتدهورت الأوضاع الاقتصادية كثيراً مع بداية القرن 19م؛ ولعلّ هذا التردّي يعود إلى مجموعة من العوامل منها :

ـ سنوات القحط والمجاعة التي أعيت الحكام وأثقلت كاهل السكان، حيث شهدت البلاد سنوات 1800 ـ1807 ـ 1816 ـ 1819 قحطاً شديداً أضر بالزراعة و أصبحت البلاد معرضة أثناءه للمجاعة (سعيدوني، ن . 1986 : 96) . كما أشار إلى ذلك صالح العنتري بقوله :"... حصلت للناس شدة ومجاعة قد أشرف فيها الضعفاء على الهلاك.... حتى صاروا يقتاتون الدم والميتة وغير ذلك ممّا لا يباح اقتياته ... " (1974 : 33، 34)؛ أو ما أورده الشيخ بلقاسم الرحموني الحدادي لتوفي في فترة حكم باي قسنطينة ابن شاكر 1814- 1818م] من أبيات تعكس معاناة السكان يومها أمام ارتفاع الأسعار، وانتشار الفساد وقلّة الغذاء . جاء فيها ما يلي:

عام مكبرة هاي سيدي بالكساد و غلات النعما
كيف نخبر ها سيدي بالفساد في كمان حوما
واش تنظر فيها هلكت راهي فسدت

(COUR(A) . 1985: 124 , 127)

والشيء نفسه يتحدّث عنه المزاري: " وفي فصل الربيع سنة إثنين وأربعين ومائتين وألف (1242هـ /1826ـ 1827م)، وقع غلاء عظيم وقحط فيه الناس . " (المزاري، ب . 1990 : 360) .

ـ كما كان لتقلّص مداخيل البحرية أثره السلبي على خزينة الدولة، إثر تكتل الأوربيين في مواقفهم لوضع حد لنشاط البحرية الجزائرية التي كانت تزعجهم كثيراً في الحوض الغربي للمتوسط، وهي التي كانت في الوقت ذاته تدرّ أموالاً طائلة على البلاد . وهو ما يرويه الشريف الزهار بقوله :

" وفي تلك السنة (1231هـ / 1815م)، اتفق جميع الرّياس (أي الملوك) مع السّلطان محمود على إلغاء الأسر... فقدم الإنكليز للجزائر وأُخبر الأمير بذلك ... وأنّ الأسارى الذين بالجزائر فإنّه أتى لكي يحملهم ..." (الزهار، ش . 1980 : 119، 120).

كما تجدر الإشارة إلى أنّ عام 1815 قد شهدت أوربا خلاله انعقاد مؤتمر فيينا الذي كان من بين قراراته: منع تجارة الرقيق، وكان يمثل في الوقت ذاته خطوة هامّة في تاريخ التقارب الأوربي ضدّ كلّ ما يهدّد مصالحهم وأنظمتهم، سواء من داخل أوربا كنابليون بونابرت، أومن خارجها كالدّولة العثمانية وإيالاتها، وفي مقدمتها الجزائر.

لقد ازدادت المواقف تقارباً بين الأوربيين بعد انعقاد مؤتمر اكس لاشابيل 1818. ففي 5 سبتمبر 1819 أشعرت الدول الأوربية الداي حسين بقرارات هذا المؤتمر الذي أكّد على تمسّك الدّول الأوربية وتوحيد قواها لوضع حد لنشاطات الأسطول الجزائري في حوض البحر الأبيض المتوسط؛ وأهم ما جاء في الإشعار: " أيها الأمير إنّ الدول الأوربية التي اجتمعت في السنة الماضية في أكس لا شابيل قد أوكلت لفرنسا وبريطانيا العظمى، أمر تقديم تحذيرات جادّة وخطيرة باسمها جميعًا للإيالات البربرية، حول ضرورة وضع حد للنّهب وللاعتداءات التي تقوم بها السفن المسلحة التابعة لهاته الإيالات... فهاته الدول مصمّمة وعازمة بصفة نهائية على وضع حد لنظام القرصنة... ويجب أن تتمعن جيّداً في ذلك قبل فوات الأوان...." (قنان، ج. 1987: 265 ، 266).

لقد تزامنت هذه القرارات والتكتلات الأوربية ضدّ نشاط البحريّة الجزائرية مع سنوات القحط والجفاف التي كانت تمر بها البلاد، ممّا زاد في تأزم الوضع الاقتصادي والاجتماعي معاً، فشحّت المداخيل كثيراً، ووقع عجز في الخزينة، ولم تجد السّلطة الحاكمة مخرجاً من هذا المأزق سوى الاهتداء إلى زيادة الضرائب على السّكان، والاجتهاد في جبايتها؛ كما أدّى الضّغط المتزايد على الأرياف إلى قلّة الإنتاج وإهمال الزراعة وإعلان العصيان. (سعيدوني، ن. 1986 : 36).

إنّ القابضين على السلطة العثمانية في الجزائر خلال هذه الفترة بدوا وكأنهم مخالفون لمن سبقهم من الحكام، لأن الدّايات الأواخر صاروا يطلبون من الداخل وبقوّة وشدّة ما كان الأوائل من البيلربايات والباشاوات والأغاوات والدايات الأوائل يحصلون عليه من الخارج بواسطة نشاط البحرية أساساً، بأسطولها القوي في الحوض الغربي للمتوسط.

وأمام تمادي الحكام في سياستهم تلك، انفلت الأمر من أيديهم، وازدادت الأوضاع سوءًا، وحركيّة السّكان ضعفًا، وحالة الجيش تدهورًا؛ خاصة إذا علمنا بأنّ سياسة بعض الدّايات الأواخر كالدّاي بابا حسان، والدّاي مصطفى باشا قد انصبّت على انتهاج أسلوب جديد في التعاملات التجارية قوامه تصدير المزيد من المحاصيل الزراعية إلى الخارج، عن طريق الشركات الأوربية والمحتكرين اليهود أمثال بكري وبوجناح.

ففي الوقت الذي بدأ يقلّ فيه الإنتاج الزراعي، كان السّماسرة اليهود يصدّرون كميّات هائلة من الحبوب. ولقد أثارت تلك النشاطات التجارية التي كانوا يمارسونها

بدعم من السّلطة الحاكمة حفيظة السكان، خاصة عندما كان الأمر يتعلّق بغذائهم الأساسي وهو القمح، الشيء الذي أحدث اضطرابات خطيرة في البلاد، يسرد تفاصيلها نقيب أشراف الجزائر أحمد الشريف الزهار كما يلي: " إن الخزناجي[مصطفى] كان محباً لليهود، وكان كبيرهم ولد بوجناح له صولة كبيرة مع الأمير والخزناجي، وكانت له مراكب تسوّق القمح والشعير من وهران وعنابة إلى بر النصارى بإذن الأمير ووزيره الخزناجي ..وكان الناس والأتراك يخافون شوكته إلى آخر سنة 19 [1219 هـ / 1804م]، فقام رجل من الأتراك اسمه يحي يريد قتله...فلمّا قرب منه ضربه ببندقية لبطنه...فلمّا سمع أهل البلد بموت الذمي وبقاتله، فرح المسلمون بذلك ... فلمّا علم الأتراك أن أهل البلد فرحوا...خرج الأتراك وذهبوا للحارة وابتدؤا يقتلون رجال اليهود، فقتلوا منهم نحو المائتين، وعندما وقع هذا الأمر باليهود، بقي الأمير ساكناً ولم يقدر على أحد . " (الزهار، ش. 1980: 67 ، 68) .

إنّ هذه السيّاسة التي انتهجها العثمانيون في مواجهة الأزمة الاقتصادية في آخر عهدهم بالجزائر، كانت انعكاساتها سلبيّة على المجتمع، ممّا وفّر الأجواء لقيام التمردات والثورات عليهم؛ وكانت آثارها جسيمة على الجميع، فتلاشت الروابط بين الحكّام والرعية، وفُقدت الثّقة، وقلّ الأمن، واشتكى الناس من ظلم البايات وانحرافهم .

مجهودات الدايات في الحفاظ على الاستقرار الداخلي:

اجتهد بعض الحكام خلال هذه المرحلة من الوجود العثماني على حفظ الأمن، وصيانة العدل، ومحاربة الفساد، وتتبُّع سيرة البايات وتقويم انحرافاتهم بأشدّ العقوبات، باعتبار ذلك هو أساس الاستقرار. ولعلنا نلمس ذلك خلال الفترة الأخيرة من وجودهم ضمن هذه النماذج من الإجراءات التي اتخذها الدّايات ضدّ بعض البايات الذين عاثوا بين الناس فساداً، وبلغ صداها إلى الدّايات الذين لم يألوا جهداً في الأخذ بهم، وكان موقفهم منهم إمّا القتل أو العزل؛ وهو ما جعل الكثير من المصادر تنوّه بهذه السيّاسة؛ ومن ذلك ما ذكره العنتري عن عبد الله باي قسن طينة (1219.1221هـ/1804 ـ 1806): " ... رغم شجاعته وإقدامه في الحروب أمر الباشا بقتله عام 1221هـ لأن امرأته تشاركه في الأحكام، وذلك أمر قبيح عند العرب والأعاجم . " (العنتري، ص . 1974: 74) .

كما تطرّق إلى هذه السياسة بالتفصيل، صاحب " تاريخ بايات قسنطينة " (حساني، م . 1999: 19، 30)، الذي يقول عن أحمد طوبال 1223هـ/ 1808م: " بعد تولّيه السّلطة مدّة ثلاث سنوات، وسبب مقتله أنه كان منشغلاً بالزّهو والطّرب وترك الحكم لصهره، فعزل ". وعن محمد نعمان باي 1226هـ/1811م: " كان مُفرطاً في الأحكام، وقد مسّ الكثير من الناس بأحكام الباطل، وأخذ الخطايا في غير موجب، ممّا جعل الناس يشكون منه إلى الداي في الجزائر فأمر الداي بقتله وعزله وولّى مكانه أحد

الصبايحية و هو محمد شاكر ". وعن هذا الأخير 1225هـ / 1814 : "...أنّه ترك الجيش يعيث في الأرض فساداً، فقتلوا ونهبوا وأكلوا أموال النّاس، واغتصبوا النّساء، وعندما تكاثرت الشكاوى في شأنهم على الدّاي بالجزائر أمره بقتل بعض قادتهم، وعندما رفض عُزل وقُتل". وعن محمد باي الميلي 1233هـ/1818 : "... فلمّا ولّى لتولى الحكم] اشتغل بقتل الأعراب والنّهب في أرزاقهم، وبدع قطع الرأس بالشّاقورحتى سمّوه الباي بوشطابية...»، ويقول عنه العنتري: " قليل العقل يظلم الناس يأخذ أرزاقهم بالباطل... صدر فيه الظلم والجور على الناس، فرفعوا شكاياتهم[شكاويهم] إلى الباشا[باشا] الجزائر، فحينئذ عزله بهذا السبب " (العنتري، ص. 1974 : 86) .

ولم يكن الأمر يختلف في بايلك الغرب؛ فمع موت الباي محمد الكبير محرّر مدينة وهران من الأسبان، تولى ابنه مكانه وهو الباي عثمان، الذي انحرف عن الجادّة، ولم يلتزم بسيرة أبيه ولم يحافظ على أمجاده، فكان ذلك وبالاً عليه وعلى الناس، وهو ما ذهب إليه المزاري واصفاً إياه:" وهكذا بدأت سياسته في التدهور والتراجع، وبدأ ما شيّده أبوه يتعرض للخراب " (المزاري، ب. 1990 : 299) .

ويقول عنه مسلم بن عبد القادر الوهراني: "..وانتقل باللّهو والطّرب متشبهاً بملوك بني العبّاس العرب.... بعث إلى تونس رجلاً يأتيه ببعض جواريها المغنيات، فأتاه بجاريتين مغنيتين متصدّرتين في الجمال والغناء، فتسلّى معهما أيامًا و ليالي، إلى أن بلغ ذلك متولّي أمره بالجزائر، واستشاط من ذلك غضبًا، فأمر بعزله، وكبس دوره، وأخذ جميع ما في خزائنه من الأموال والذخائر ..." (مسلم، ب. 1974 : 65، 66) .

لقد حاول بعض الدّايات - رغم الفترة الحرجة التي كانت تمرّ بها البلاد - المحافظة على الاستقرار الدّاخلي، واستتباب الأمن، وطمأنة النفوس؛ وهو ما تؤكده رسالة الدّاى علي خوجة (1816 ـ1817) إلى السّلطان العثماني، التي جاء فيها : "... منذ استلامي مقاليد الحكم، وأنا ساهر على حماية البلد ...كان الواجب يُحتّم علينا رفع الطّاعة والولاء إليكم والدّفاع عن البلاد بجهادنا وحماية الفقراء والضّعفاء، وحلّ المشاكل المعلّقة على الدّولة. إنّ عبدكم لصارفٌ نهارهُ وليلهُ إلى أداء مثل هذه الواجبات .

عبدكم علي بن أحمد، متصرف الجزائر المحروسة .

25 ذي القعدة 1232 هـ / 6 أكتوبر 1817 م . (التميمي، ع . 1985 : 151) .

لكن هذه الإجراءات التي كان يتخذها الدايات في حق البايات المنحرفين، بالرغم من أنها كانت ترضي العامّة، ويشيد بها الكُتّاب والمؤلفون كما رأينا، وتُظهر مدى جديّة السّلطة الحاكمة في محاربة الفساد الذي أصاب أجهزتها؛ فإنّ مفعولها في إصلاح الأوضاع العامّة للبلاد بقي محدوداً، جرّاء ما تعرض له الناس من ظلم ونهب وسلب من حكام الأقاليم على وجه الخصوص .

علاقة السلطة الحاكمة بالمتصوّفة

أمام تلك المستجدات التي عرفتها الجزائر، لم تستطع السّلطة الحاكمة المحافَظة على وتيرة تعاملها المعهود مع رجال الصّوفية، فازداد بذلك التباعد يوماً بعد يوم بين هؤلاء وأولئك، ممّا دفع في نهاية المطاف بزعماء الطرق الصّوفية إلى الوقوف بجانب السّكان المتذمرين من سياسة الأتراك، بل قادوهم إلى الثورات والتمرّدات .

جاء في قصيدة من الشعر الملحون نظمها لكحل بن خلوف، وهو من المنتسبين للصوفية والمعروف بمدائحه الدينية الكثيرة، ما يشير إلى المعاناة الشديدة من الحكم التركي :

ربي تحير طه عفوه يا جواد   انزع على الإسلام همومها تبرا

اذهب عليهم التُرك جارت المعتاد   بالخير بالتخيل صدرا (بن خلوف، ل . 1843:6).

لقد اتسمت السياسة المنتهجة من قبل السلطة الحاكمة بالتناقض عموماً، كانت من جهة في حاجة إلى استرضاء الأعيان ـ بما فيهم زعماء الطرق الصوفية ـ للحفاظ على الأمن وضمان الجباية؛ ومن جهة أخرى تضطر بسبب شح الموارد إلى استعمال القوة؛ ممّا كان يؤدي أحياناً إلى ثورة السكان، عندما كان الأعيان يجبرون على مجاراة أتباعهم حتى لا تنفلت السّلطة من أيديهم (العروي، ع . 1999 : 76)، ولا سيما زعماء الطرق الصوفية التي كانت ثوراتهم في واقع الأمر بمثابة رد فعل لانشغال السّلطة الحاكمة بأزماتها الدّاخلية والخارجية عن تقربها المعهود إليهم عن طريق الهدايا ، والزّيارات، وطلب صالح الدّعوات، وإعفائهم من الضرائب من جهة؛ وعلى التّكاليف الضّريبية التي أرهقت كاهل الأهالي وفيهم المريدين والأتباع والمحبين لهم من جهة ثانية ، ولا سيما بعد تضاؤل دورهم في التّوفيق بين المتطلبات المالية للجهاز العثماني الحاكم، وبين مجموعات السّكان المحليين المتأثرين بنفوذهم الرّوحي. (سعيدوني، ن . 1985 : 60) .

إنّ ما يدلّ على تعاطف رجال الصّوفية مع أتباعهم، وتذمرهم ممّا آلت إليه سيّاسة الأتراك، نلمسه بوضوحٍ في الكلمات التي عبّر بها الشّريف الدّرقاوي المُحاصِرْ آنذاك لمدينة وهران، لشيخه أبي عبد الله ـ الذي بعثه السلطان المغربي سليمان، بطلب من محمد باي وهران الملقب بالمقلش، الذي ترجاه أن يرسله إلى أتباعه المحاصِرين لمدينة وهران لإقناعهم بالعدول عن ثورتهم عندما قَدِم إليه سنة 1220هـ/1805 ـ 1806م حاثاً إياه بفك الحصار. فردَّ عليه قائلاً:" ما نال الفقراء والمنتسبين وسائر الرّعية من عسف الترك وجورهم، و إنهائهم في ذلك إلى القتل والطّرد من الوطن ".(السلاوي، ن . 1956 : 110) .

لم يجد زعماء الصوفية بُداً من الوقوف إلى جانب السكان المتمسكين بهم، الواثقين من صدقهم وإخلاصهم لهم، المنصاعين لأوامرهم؛ إضافة إلى ما كانوا يعانوه هم أنفسهم من تناسٍ، وتجاهلٍ، وقلّةِ عنايةٍ من السّلطة الحاكمة ـ نظراً لصعوبة المرحلة ـ عمّا ألفوه منها من قبل؛ فكانت نتيجة ذلك : اضطراب الأوضاع في جهات مختلفة من البلاد.

ثورات المتصوّفة

1. ثورة الشريف ابن الأحرش الدرقاوي (الثورة الدرقاوية ببايلك الشرق):

كانت من أخطر الثورات التي عرفها القطر الجزائري طيلة الوجود العثماني، لأنّها شملت رقعة واسعة من بايلك الشرق، ولأنّها دامت ثلاث سنوات متتالية، وقتل خلالها باي الإقليم الشرقي عثمان بن صالح باي (الشريف، ز .: 86)، الذي خرج يطلب رأس الشريف في جيش بلغ عدده أربعة آلاف جندي (العنتري، ص. 1974: 29، 33) . وفي سنتي 1806- 1807 م تجدّدت المعارك، ولمّا هاجم الشريف سهول بجاية تصدّت له جيوش الباي عبد الله واضطرته إلى الفرار و الالتحاق بشيخ الدرقاوة في بايلك الغرب؛ حيث" بقي في معيشه إلى أن دسّ له من قتله من أصحابه وكان ذلك في1807م"(الأمير، م . 1964: 118) .

لقد تصدّت السّلطة الحاكمة لهذه الثورة بكلّ قواها، ولم تيأس رغم ما تكبّدته من خسائر، لأن ذلك كان يهدّد الأمن الدّاخلي من جهة، والوجود العثماني في الجزائر من جهة أخرى .

كما لم تكن ثورة ابن الأحرش هي الوحيدة التي عرفتها هذه الفترة من حيث قوتها وسعة انتشارها

وكثرة أتباعها، بل تزامنت مع قيام ثورة عبد القادر بن الشريف الدرقاوي في بايلك الغرب .

2. ثورة عبد القادر بن الشريف الدرقاوي(الثورة الدرقاوية ببايلك الغرب):

يذكرها محمد بن يوسف ا لزياني بتفاصيلها فيقول: "...الباي مصطفى ـ [هو مصطفى بن عبد الله العجمي: تولى السلطة على بايلك الغرب ما بين 1215 ـ 1220هـ / 1800 ـ 1805م]ـ جهّز جيشا عظيما وقصد به ابن الشريف إلى أن تلاقيا بفرطاسه بين وادي مينا ووادي العبد، و شعلت نار الحرب بينهما .... كان ذلك يوم الأحد ثالث ربيع الأول سنة 1219هـ/ 1805م... " (الزياني، م . 1979: 208، 209) . فكانت هذه المواجهة شديدة الوقع على السّلطة الحاكمة بوجه خاص، وعلى عامّة النّاس بوجه عام، لِمَا ذهب ضحيّتها من أعيان.

يذكرها مسلم بن عبد القادر في قصيدة شعرية يشيد فيها بالباي مصطفى وما جهّزه من قوّة لمواجهة الدّرقاوي الذي يذكره باحتقار .

فيوم فرطاسة يوم كبير ذُلّ فيه العزيز وعزّ الحقير
لقد هيأ مصطفى جيشًا كثير تُركًا و مخزناً الملك الكبير
فلم تكن ساعة وانهزموا من جيش قليل هيأه الفقير (مسلم، ب . 1974 : 76) .

واصل الشريف الدرقاوي - بعد انتصاره في معركة فرطاسة - زحفه إلى وهران فحاصرها، وأوشك على الاستيلاء عليها؛ لولا استمالة الباي للأعيان وقوات المخزن ببذل الأموال الطائلة لهم . وانتهى بذلك أمر الدرقاوي الذي فرّ نجاةً بنفسه إلى المغرب الأقصى (الزهار، ش . 1980 : 87) .

3- الثورة التجانية ببايلك الغرب:

جاء في رحلة الأغواطي ذكره لهذه الثورة على العثمانيين و لزعيمها ولد التجيني حيث يقول: " منذ سنتين فقط جمع جيشاً زحف به غرب الناحية المحيطية إلى لوائه، وزحفوا بالطّبول والمزامير، وأُعطيت لهم الخيول و الخيام . وقد سقطت مدينة معسكر في أيديهم و تقدّموا نحو وهران غير أن باي وهران

[هو حسن بن موسى آخر بآيات وهران المعروف بحسن الناهي الذي حكم مابين 1821- 1830م] وزّع الدراهم على عرب الحملة بهدف هزيمة الجيش، وقد نجح الباي فجعلهم بذلك يسحبون أيديهم لولد التجيني الذي قُتل فيما بعد إثر هجوم قام بت الباي ضد جيشه " (سعد اللّه، أ . 1986: 243).

من خلال استعراضنا لأهم الثورات التي قادها المتصوفة والتي أنهكت الجميع، وتصدّي السّلطة الحاكمة لها، ومواجهتها بقوّة السلاح، رغم ما كلّفها من الخسائر الماديّة والبشريّة - كمقتل الباي عثمان في مواجهته لابن الأحرش بشرق البلاد، ومقتل كبار الأعيان و كُتّاب الباي مصطفى؛ أمثال ابن هطّال في مواجهة الشّريف الدرقاوي بغرب البلاد - نجد أنّ الحكّام الأتراك لم يستسلموا لهؤلاء الثائرين، رغم الظّروف الصّعبة التي كانت تمرّ بها البلاد، معتبرين خطرهم أكبر مهدّد للأمن الداخلي، وللوجود العثماني بالجزائر . ولعلّ ما يؤكد ذلك هو مضامين الرّسالة التي بعث بها الداي عمر باشا [1230 - 1231هـ/ 1815 - 1816م] إلى السّلطان العثماني، وقد جاء فيها : " ... أمّا واجبكم فهو معاونتنا بإرسالكم الأوجاق والأسلحة، خصوصاً عندما ظهر هذا المهدي الكاذب منذ خمس وعشر سنوات في غرب وشرق الجزائر . لقد ثار علينا ... لقد هاجم العساكر الأتراك ... وعليه فإننا نعلمكم أن عددًا من الموتى قد سُجل في المعارك.... نطلب من حضرة سلطاننا أن يرسل إلى أوجاقنا الذّخائر الحربية نظراً لقلّة ما نملكه الآن ... " .

والي الجزائر عمر باشا في رجب 1231 ه / جوان 1816 م (التميمي، ع . 1985 : 144)

.

السّلطة الحاكمة وقمع المتصوّفة :

لا شكّ أنّ الثورات التي قادها زعماء الطرق الصوفية على السلطة الحاكمة كانت لها انعكاساتها السّلبية، وعواقبها الوخيمة على العلماء، والفقهاء، والمتصوّفة خصوصاً. إذ صار رجال السّلطة يتعاملون معهم بحذر شديد، بل يتوجّسون منهم خيفة، ويتتبّعون أخبارهم وتحركاتهم، وقد تعرض الكثير منهم لشتى أنواع القمع و القتل، ولا سيما ببايلك الغرب الذي شهد ثورة درقاوة، والثورة التيجانية . وفي هذا الصّدد نقدّم ما جاء على لسان المزاري الذي يسوق لنا شيئاً من سيرة الباي حسن آخربايات وهران، وكيف تعامل مع رعيّته؟ فيقول: "... واجترأ على العلماء والأولياء والشّرفاء والرّعيّة فبان منه الجور والظلم والتعدّي، وكثر منه الضلال وهتك المحارم والتردّي، وطغى وتجبّر وتكبّر، وكثر منه الفساد والسّفك بغير موجب لدماء العباد، ولم يراقب في ذلك خالقه ولم ينظر ليوم المعاد ... " (المزاري، ب . 1990 : 350) .

لقد أقدم الباي حسن على قتل الكثير من العلماء، والفقهاء، وشيوخ الصوفية فقتل ولي اللّه الحاج محمد البوشيخي وعلّقه مع خشبة بوهران، وقال: هذا جزاء من يريد الظهور والإعلان؛ ثم توجه بجيش عظيم إلى زاوية الشيخ بلقندوز القدّاري التيجيني، وليس عند هذا الشيخ الضرير سوى الطّلبة لقراءة القرآن، قال مثل هذا لا يثور علينا ورجع، ثم غزاه ثانية وقتله خنقاً في عام 1245هـ / 1829م . (المزاري، ب . 1990: 361، 362) .

وكان الشيخ الشارف بن تكوك تلميذاً للشيخ بلقندوز فهاجر إلى المغرب بعد مقتل شيخه، ورثاه بقصيدة تضمّنت الترحم عليه وذكر حسناته، والدّعاء على الباي حسن بعذاب اللّه وانتقامه، إستياءً وتذمراً من السّلطة الحاكمة وسياستها القمعية تجاه المتصوّفة . هذه بعض الأبيات من قصيدته :

ارحم شيخي بلقندوز مريد الشيخ المعزوز
بالقندوز المزهد في وسط الطلبة عابد
لابد في الذكر يمجد يخدم ربي بالنّية

إنّ ما نلمسه ضمن هذه الأبيات من قوّة التأثر والتعلّق بهذا الشيخ، لما تجسد في شخصه من مواصفات جليلة شهد له بها تلميذه؛ من تقوى، وورعٍ، وعلمٍ، وزهدٍ، وعبادةٍ، وذكرٍ، وانكبابٍ على تدريس جموع من الطلبة على مدار عقود من الزمن؛ ليعكس بصدق ما أحدثته السلطة الحاكمة من شرخ بتلك السياسة التي أصبحت محلّ استنكار داخل المجتمع، وساهمت بشكل كبير في اتساع الهوة بين الحكام والرعية .

ثم يتعرض للباي حسن فيقول:

يارب عذّب حسن فركت بيت الله تعيان
والطلبة قعدت تتهانا وافترقوا في بكريا (المزاري، ب. 1990: 51- 52)

إنه الدعاء على الباي حسن بما يستحقه من عقاب الله، لما فعله مع هذا الشيخ الضرير، وكيف كان فعله سبباً في تفريق طلبة القرآن وحفظته حين أقدم على قتل شيخهم، وعطّل نشاطاً دينياً وثقافياً، ودوراً اجتماعيا كانت تقوم به الزاوية بزعامة هذا الشيخ.

وفي نفس السياق نظّم مسلم بن عبد القادر أبياتاً شعرية قالها تشفيًا في الأتراك إثر هزيمتهم أمام الفرنسيين، رغم كونه كاتباً مقرّباً من الباي حسن بوهران إلى غاية احتلالها. وذلك استياء وتذمراً من انحراف سياستهم في أواخر عهدهم. يقول فيها:

أدّبهم ربهم لمّا طغوا عرّفهم بغدرهم لمّا بغـوا
فانشغلوا بالظلم ليس من عدلٍ فأُخذوا أخذاً وبيلاً بالمهـل
لمّا نسوا ما ذكّروا به ختم على قلوبهم الله فانتقـم
وعتوا عتواً على الخلق وجاروا فكانوا أكثر العباد وبـارو
فرفع الكلّ الأكفّ و دعوا بما به أجاب الله و رجوا
أمهلهم لمّ بلغ الوقت الأجل أبدلهم بغيرهم تمّ العمـل (مسلم، ب. 1974: 34).

إنّ سوء تعامل الأتراك مع الرّعية وخصوصاً المتصوفة كان هو الطابع الذي غلب على تلك المرحلة من الحكم العثماني في الجزائر، حسب كل من كتبوا عنها، سواء من أولئك الذين عايشوها، أو أولئك الذين كانوا قريبين منها.

إنّ العلاقة التي بلغت ذروتها في التردي بين السلطة التركية الحاكمة وبين المتصوفة قد ساهمت بشكل كبير في التشنج، واتساع الهوة مع كافة الرّعية، وذلك لما للمتصوفة من أتباعٍ ومريدين، ومتعاطفين معهم داخل المجتمع، حتى صار الجميع يسأل الله أن يزيل عنهم ظلم الأتراك؛ وهو ما ذهب إليه الزياني بقوله: "واعلم أنّ الأتراك لمّا تمهّد لهم الملك بالجزائر، كثر ظلمهم وفسادهم بحيث لا يليق أن يُذكر ما كانوا فيه من الظلم والمناكر، وتواتر ذلك على الألسنة بغاية التواتر..وسألت الناس الله أن يزيل بهم ما حلّ من ظلمهم." (الزياني، م. 1979: 253).

وخلاصة القول أنّ المرحلة التي أعقبت تحرير مدينة وهران من الاحتلال الإسباني سنة 1792م عُرفت بكثرة أزماتها الداخلية، السيّاسيّة منها كتفشي ظاهرة اغتيال الحُكام، وضعف شخصياتهم، وقيام التمرّدات عليهم. والاقتصادية كظاهرة الجفاف وسنين القحط التي توالت على البلاد، وشُح المداخيل البحرية وتقلّصها. بالإضافة إلى

الأزمات الخارجية وفي مقدّمتها التكتل الأوربي على الجزائر، من أجل وضع حدٍ نهائيٍ للتخلّص من نشاط بحريتها المتفوّقة في الحوض الغربي للمتوسط.

إنّ هذه التّطورات الدّاخلية والخارجية التي عرفتها الجزائر أثّرت بشكل عميق في طبيعة السّياسة التي انتهجها الحكام في تعاملهم مع الأحداث التي لم يألفوها من قبل بهذا القدر من الخطورة المهدّدة لوجودهم. ولم تخلُ هذه السّياسة من الارتجالية في اتخاذ القرارات، خاصّة الدّاخلية منها ممّا أوقع الحكام في كثير من الأخطاء وإن حاول بعضهم تفاديها، فإنّ ذلك قد هيأ الأجواء لقيام ثورات المتصوفة ضدهم، وانعكس ذلك سلباً على المجتمع بأكمله حكاماً ورعية، وعرّض البلاد للمخاطر الخارجية ولا سيما الغزو الأجنبي الذي أفلحت فرنسا في تحقيقه سنة 1830؛ بالرغم ممّا بذلته السلطة الحاكمة يومها من محاولات لكسب ثقة السكان؛ كما عبّر عنه سيمون بفايفر الذي عايش عملية الغزو ودخول الجيش الفرنسي أرض الجزائر، واصفاً العلاقة بين الأهالي و الأتراك في تلك الأثناء بقوله: "ولكنّهم في الظاهر كانوا يعاملون الجزائريين برفق ولطف ومروءة .... وكان الدّاي قد لمّح للإنكشارية سرًا بأن تصرّفهم مع الجزائريين في هذه المرحلة الدّقيقة يجب أن يتّسم بالذّكاء والحكمة والاتزان، وألاّ يلحقوا بهم أيّة إهانة من شأنها أن تثيرهم، وأفهمهم أن غضّ الطّرف عنهم والتّسامح معهم أفضل من محاولة إذلالهم، كما أمرهم أن يتذكّروا كم هم في حاجة إليهم في الوقت الحاضر" (بفايفر، س. 1974 : 74، 75). ولكن هذا لم يُجد نفعاً. إنما يجب "على السّلاطين وعلى أولي الأمر، أن يكونوا مع من تحت تصرّفهم بمنزلة الأب المُطاع مع أطفاله وأهل بيته، فيجب عليهم أن يبادروا بإصلاح ما يُدخل عليهم الضّرر..." (حمدان، خ. 1968 : 78)

الإحــالات

(1) الأمير، محمد. (1964). تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، شرح وتعليق د. ممدوح حقي، ط2، بيروت، لبنان: دار اليقظة العربية.

(2) بفايفر، سيمون. (1974). مذكرات، تقديم وتعريب: أبو العيد دودو، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

(3) بن خلوف، لكحل. (1843). قصيدة "صلوا على النبي وارضوا على العشرة"، الجزائر: مخطوط بالمكتبة الوطنية.

(4) التميمي، عبد الجليل. (1985). بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، الجزائر وتونس وليبيا: 1816-1871، الطبعة الثانية، زغوان، تونس: منشورات مركز الدراسات والبحوث عن الولايات العربية في العهد العثماني.

(5) حمدان، بن عثمان خوجة. (1968). إتحاف المنصفين والأدباء في الاحتراس عن الوباء، تقديم وتحقيق: محمد بن عبد الكريم، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

(6) الزهار، أحمد الشريف. (1980). مذكرات، تحقيق أحمد توفيق المدني، ط2. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع

(7) الزياني، محمد .(1979). دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق المهدي البوعبدلي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .
(8) سعيدوني، ناصر الدين . (1985) . النظام المالي للجزائر في أواخر العهد العثماني 1792 ـ 1830 ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
(9) سعيدوني، ناصر الدين . (1986) . دراسات في الملكية العقارية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
(10) السلاوي الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد .(1956) . كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، ج 8، تحقيق وتعليق ولدي المؤلف: جعفر الناصري، ومحمد الناصري، الدار البيضاء، المغرب : دار الكتاب .
(11) العروي، عبد الله . (1999) . مجمل تاريخ المغرب، ط 1، ج3، بيروت، لبنان : المركز الثقافي العربي .
(12) العنتري، صالح. (1991) . فريدة منسية في حال دخول الترك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانهم (تاريخ قسنطينة)، مراجعة وتقديم وتعليق د. يحي بوعزيز، الجزائر :ديوان المطبوعات الجامعية .
(13) العنتري، صالح . (1974) . مجاعات قسنطينة، تحقيق و تقديم رابح بونار، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .
(14) قنان، جمال . (1987) .نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500 ـ 1830، الجزائر، المؤسسة الجزائرية للطباعة.
(15) مجهول.(1999) . تاريخ بآيات قسنطينة (المرحلة الأخيرة)، تحقيق حساني مختار، الجزائر : منشورات دحلب .
(16) المدني، أحمد توفيق .(1986) . محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766- 1791م، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب .
(17) المزاري، بن عودة . (1990) . طلوع سعد السعود في أخبار وهران و الجزائر و إسبانيا و فرنسا وإلى أواخر القرن 19م، تحقيق ودراسة:د . يحي بوعزيز، الطبعة الأولى، الجزء الأوّل، لبنان، بيروت:دار الغرب الإسلامي .
(18) مسلم، بن عبد القادر الوهراني . (1974) . أنيس الغريب والمسافر، تحقيق وتقديم رابح بونار، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
(19) COUR(A): 1985 . Constantine en 1802. D'après une chanson. R.A T:60 -1919 O P U-Alger: pp: 124 , 127

الفلسفة والبدائل المعرفية الجديدة

د. بومدين بوزيد،
قسم الفلسفة،
جامعة وهران.

نعتبر يوماً للفلسفة بالمعنى الاوغسطيني للزمن: على أنه الانقضاء لأن صفته - أي الزمن - التمدّد والانتشار، فالزمن انقضاء " لا المستقبل الذي لم يأت بعد، ولا الماضي الذي لم يعد، ولا الحاضر الذي ليس له امتداد"(يمكن هنا العودة إلى تحليل الزمن الاوغسطيني من خلال "اعترافاته" وكيف وظفها الفلاسفة المعاصرون في فلسفتهم مثل هيدغر وبول ريكور، بالنسبة للأول يمكن مراجعة كتابه الأساسي في بعض فصوله المتعلقة بالزمن والتزامن " الوجود والزمن" والثاني إلى كتابه السرد والزمن.)، وفي هذا الانقضاء نبحث عن تعدّد الحاضر وتلاشيه، إنّ اليوم هنا توقع وانتباه للحاضر والذاكرة، إنه يومنا الذي نبحث عنه في ركام أيام عديدة، أو بعبارة أخرى إنه اليوم الذي استراح فيه الإله ليمارس فيه الحكيم حكمته في التأمل، بمجازية أخرى هو إفتكاك يوم من أيام عديدة وطويلة قد تغيب فيها الحكمة والتعقل والتواصل في أزمنة ما من تاريخ البشرية، أو من زمن عربي يحضر فيه أشكال التبعية والقهر السياسي والاجتماعي أو من زمن جزائري مؤسساته التربوية والجامعية تدجن العقل وتتقن طبع الشهادات، ومن فضاء يغيب فيه التواصل ويكون للإقصاء الحضور، وللعنف لغة وخطاباً؟.

هل لنا في مثل هذا اليوم الذي نشترك فيه مع العديدين بأيامهم طقوساً ونختلف معهم في كون يومنا ليس زمناً كرنولوجياً، ولكنه يوم نفسي وعقلي يحوي صفة المقاومة لكل احتفالية جوفاء أو انتصارات براقة واهية أو تصوير ديكوري للآخرين على أننا مستعدين لنكون مثلهم في حداثتهم وعقلانيتهم وحضارتهم.

إننا ننتصر بيومنا هذا بهذا المعنى، وهو ينتصر بنا كذلك، ومن بعض تلك المعاني والمجازات سأحاول أن أتلمس ثلاث قضايا تتقاطع فيها حالات الزمن الثلاث، ولكنها تلتقي في زمن واحد، زمن السؤال عن زمن نبحث عنه؟ أو نحلم به؟ أو نريد عودته في زمن آخر؟عن زمن يرى بعضهم أننا لم ننشئ ملحمته بعد؟ لأننا عشنا زمناً طويلاً كنا نريد ومازلنا كذلك نفتك حريتنا ووجودنا.

ثلاثة قضايا فيها التداخل والتخارج، فيها التوافق والتنافر تحمل الالتباسات والاحراجات، وهي أسئلة تتعلق بمسار استشرافي يتجاوز إمكانات هذه الورقة وحدود

الجهد الفردي: أولاها يتعلق بخطاب الحداثة العربية الذي ولد في رحم النهضة والإصلاح، والثاني بزمن جديد لمجتمع غربي جديد" مجتمع المعرفة" الذي هو واقع تشكل اليوم في الغرب وواقع آمل عند بلداننا العربية أو الإسلامية أن تصير كذلك، وهنا يكون علينا فهم أثر ذلك على قولنا الفلسفي العربي، كأمل وكتأثير معرفي ومنهجي ومفهومي وهو ما يولد عنه السؤال الأخير: ما ذا علينا تفكيره وعمله؟ هل نسعى نحو حداثة جديدة أخرى أو ما بعد النهضة العربية أو الإصلاحية، على اعتبار أن حتى ما سمي الحداثة في العقل العربي هو استمرار وتنويع ولباس آخر لنهضة كان فيها - أي هذه الحداثة - الترقيع ومعاودة خياطته؟ أم نسعى نحو معرفة جديدة لم تظهر بعد ملامحها وصورها في زمن فيه بدائل معرفية جديدة.؟

- 1 -

مع بداية ما يسمّى المشاريع في الفكر العربي المعاصر كان النقد موجّهاً على أساس ثنائية التراث والحداثة أو التقليد والتجديد، وحاول كل مشروع أن يكون تجاوزاً وتدشيناً جديداً، لكننا بعد هذه المسافة من المسار الفكري وفي ضوء التطورات الجديدة الحاصلة في حقول المعرفة الإنسانية والاجتماعية أو في البنية الاجتماعية والاقتصادية والتغيرات العالمية، نعاود طرح ما طرحه هؤلاء المفكرين العرب: هل استطاعوا تجاوز الرؤية التقليدية وتحقيق العملية الإبداعية، ترى ما هي حصيلة أكثر من نصف قرن من فكر عربي حاول أن يواصل خطاب النهضة والتحديث ويتقاطع معه في نفس الوقت برؤية رآها أكثر قدرة على الإبداع بل اعتبر بعض مفكري هذه الفترة أن خطاب النهضة هو تقليدي ومازلنا نحتاج إلى عصر نهضة جديد، ولكننا بعد هذه التجربة الفكرية - التأملية تساورنا نفس الأسئلة التي طرحها الحداثيون والعصريون بخصوص زمن عبده وعبد الحميد بن باديس وسلامة موسى والكواكبي: هل فعلاً كانوا مختلفين عن الجيلين الأولين من النهضويين والمفكرين العرب؟ألم تكن أسئلتهم تنويعية فقط للأسئلة السابقة؟ لماذا ينتصر إن صحّ التعبير يمين محمد عبده الذي استمر عبر الحاكميين والجهاديين؟ ألم يكن هذا الاكتساح للشارع من طرف هؤلاء في بعض البلدان العربية ألقى بظلاله على حالة الخيبة التي مني بها بعض الحداثيين والعقلانيين؟

الرؤية التقليدية اليوم هي التي كانت أصلا ضدّ الرؤية الأولى على اعتبار أنها في العقد الأخير من القرن الماضي ظلّت تحاول تطبيق مفاهيم وتصورات منهجية غربية على التاريخ والتراث العربيين - الإسلاميين، وتصور بعض المفكرين العرب أن معركة الحداثة والتقدم هي في البهرجة اللفظية وترحيل المفاهيم وإنباتها بالقوة في النصوص العربية

التراثية، وإذا أخذنا أمثلة على ذلك فيمكنك أن نختار أي نص ما في الفكر العربي المعاصر وتحاول أن تفصل المعجم المفاهيمي المستخدم والنصوص التراثية المستعملة لوجدت نفسك أمام كتابين منفصلين، لن تشعر بتلك الوحدة الداخلية أو العضوية داخل النص - خصوصاً ما يسمى الحداثي - بين المنهج والرؤية، بين المفاهيم المستنسخة المترجمة والنصوص التراثية التي نريد منها أن تثبت لنا هي هذا المنهج أو ذاك وتعطيه الشرعية، أو بين هذه المفاهيم والواقع والظواهر المدروسة، وكانت هذه الظاهرة من جملة أسباب أزمات النخب عندنا ومن عوامل آلية في إعاقة العملية الإبداعية والاجتهادية.

من هنا التقليدية ليست فقط الذي يتبنى الرؤية التراثية كما تعودنا تصنيفياً على ذلك، ولكنها أيضاً قد تكون الرؤية التي تدعي العصرنة والحداثة، ولذا أتصور أن نقد حصيلة الفكر العربي المعاصر في الثلاثين سنة الأخيرة مهمّ للكشف عن رؤيته التقليدية والموانع المعرفية والمنهجية والتاريخية التي لم تسمح له تجاوز ما انتقده عند الآخرين.

ألم يكن معظم هؤلاء في النهاية إما منتصرين عن قصد لمناهج رأوها أكثر قدرة على دراسة التراث والحضارة العربية - الإسلامية؟ أو مبررين لموقف كون هذا المنهج، أو ذاك هذه الحزمة من المفاهيم أو تلك أصلح وأجدى علميا في التطبيق على التراث، أو على القضايا المطروحة كراهن اليوم؟

إن الدراسات الأنثروبولوجية والمقارنة للحضارات والثقافات ترى أن قيم التقدم ليست بالضرورة كامنة في الفكر الغربي أو تاريخه ولكنها قد تتوفر في ثقافات شعوب أخرى كمون باطني يحتاج إلى التثوير أو التأويل والفهم "، مثال المقارنة بين الروح البروتستانتية لانتصار الرأسمالية والكونفوشوسية التي لم تتعارض مع حالة تقدم اليابان، وهنا يسعى بعض السوسيولوجيين والأنثربولوجيين والمشتغلين بقضايا الثقافة إعادة رسم الخارطة المقسومة بين "نحن" و"هم"، ما يستلزم عنه تغيير الصور النمطية الغربية عن الشعوب غير الغربية، وقد تنبه بعض هؤلاء إلى أن الثقافة هي التي تحدد نجاح المجتمع، وإن الحقيقة المحورية الليبرالية هي أن الثقافة يمكنها أن تغير ثقافة ما وتحميها من نفسها، فالقيم الثقافية هي التي تلعب دوراً في التطور الاقتصادي والسياسي.(لورانس هاريزون. 2005 : 21)

نقد هذه الحصيلة الفكرة يأخذ المناحي التالية:

- في كون الشرح والتبرير والنقل والتبيىء للمفاهيم الغربية ومناهجها، وتصور أن ذلك كافياً لتحديث العقل العربي أو الإسلامي أو للتقدم الاجتماعي والسياسي؟، وهنا تتحول بعض النصوص إلى تكون حواش لمتون غربية، وكأننا نعيد طريقة في التفكير

والكتابة عرفت كظاهرة بعد القرن الرابع عشر هجري في الفقه والتوحيد وعلم الكلام والأدب، فرغم الجهد العلمي الايجابي في تقديم فلاسفة غربيين بالعربية ترجمة وشرحاً يبقى السؤال ماذا استطعنا أن ننجز تطبيقاً عملياً في دراسة تراثنا وقيمنا وواقعنا؟ حتى ولو كان ذلك باستلهام أفكار هذا الفيلسوف أو ذلك .

- يترتب عن ذلك أننا نجد أنفسنا أمام نصين متشابكين سرعان ما يمكن فكّهما " نص تراثي ومنهج جديد" وهي نفس الإشكالية التي واجهها أجدادنا على مستوى المنطق الأرسطي واللغة اليونانية، على اعتبار الذين انتقدوا التبعية للمنطق الأرسطي حجتهم في كون اللغة روح هذا المنطق الأرسطي، ونقل المنطق إلى العربية معناه نقله إلى روح ليست روحه.

إن المناهج الغربية نابعة أصلاً من داخل هذه النصوص أو من العلوم التطبيقية والتجريبية، ومن تطور تاريخي طبيعي للفكر وأنساقه، وهنا إشكالية كيف ندرك ذلك، وندرك ما هو مشترك بين العقليات والذهنيات بالرغم الإختلاف اللغوي والديني والحضاري؟، وكيف نعيد صياغة فكر جديد ليس بالضرورة يرفض التحيز للغرب أو التحيز للتراث (فكرة التحيز يطرحها المفكر المصري، عبدالوهاب المسيري الذي جاء إلى الفلسفة عبر الحقل السوسيولوجي والعلوم السياسية، غير أنه ينقد مسألة التحيز وفق ثنائية تتحكم في مفاصل نصوصه كمفكرين عرب آخرين يراهم متحيزين، فالصراع في نظره هو بين رؤية كمونية مادية علمانية تتخذ من العلوم والتطور وسيلة للتحكم في الإنسان، ورؤية إنسانية تجعل من الإنسان المركز. يمكن العودة إلى الجزء الأول النظري من موسوعته المعروفة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر 1999 ط 1) .

- بعض من ذلك نجده عند من حاولوا إبداع مشاريع فكرية خصوصاً في نقد التراث، وهي مشاريع ذات طابع فردي، أصحابها في كثير من الحالات يسيطر عليهم هاجس كون هذا المشروع أو ذاك المشروع قد يكون منارة أو إحدى المنارات للتجديد والإبداع والخروج من التخلف، وفي ذهن بعضهم الأنظمة النسقية الكبرى في تاريخ الانقلابات والتقدم الغربي ككانط وهيجل، ومن هنا تلاحظون استخدام هذه الأوصاف أحياناً في وصف بعضهم ككانط العرب أو هيجل العرب..إلخ.

ذكر ذلك لا يعني أن هذه المشاريع لم تكن إضافة وإبداعاً داخل الثقافة العربية ولكنها بقيت مشاريع فردية لم تستطع أن تتجاوز ما انتقدته عند خصومها عند التقليديين بالخصوص، إن المسألة لم تعد مطروحة بكيفية أمام مناهج جاهزة ونصوص

جاهزة وكيف يمكن الملائمة والتركيب بالطريقة الهيجلية العقيمة، أو مطروحة بشكل المهمة التي على المفكر إنجازها في إطار الدولة الوطنية أو في إطار قيم الديمقراطية والتقدم التي تطرح كمشروع سياسي أو استراتيجي قبل أن تطرح كخيار ثقافي ـ معرفي ملازم لتطورات أخرى في مستويات أخرى.

ـ 2 ـ

تشيع عبارة "ما بعد" أو النهاية في بعض النصوص وهي ترجمة لما يرد في نصوص الغربيين منذ ظهور الوجودية والبنيوية وفلسفات جديدة تطرح "المابعدية" أو "النهاية" كدخول لعصر معرفي جديد، وهما تعبيران في نفس الوقت عن خروج من عصر لم تعد فيه تلك المعرفة تستجيب للأسئلة الجديدة، وكانت أكثر المضافة لما بعد لفظ "الحداثة"، التي كانت في جزء منها نقداً للحداثة الغربية ومركزيتها أما عبارة النهاية فقد لقيت رواجاً مع زوال الحرب الباردة وشيوع فكرة "نهاية التاريخ" التي وجدت في نصوص فوكوياما وهانتينغتون مجالها الأرحب، وهي تعني أيضاً كالمابعدية القطع مع مرحلة سابقة.

إن عبارتي "المابعدية" و"النهاية" تعبيران أيضاً يحضران في التسمية الجديدة للمجتمعات الجديدة "مجتمع المعرفة" أو "ما عد المجتمع الصناعي"، وحين تقع المقارنة فالثروة الجديدة اليوم هي المعلومة مقابل السلعة والبضاعة التي كانت تميز السوق الليبرالية التقليدية، كما أن النزاع الجديد سيكون حول أرض جديدة هي أرض "المعرفة" أو "المعلومة".

إن "*مجتمع المعرفة*" أو "*المجتمع المعرفي*" الذي يعرّفه بعض المفكرين على أنه يعني توافر مستويات عليا من البحث والتنمية وتكنولوجيا المعلومة والاتصال، هو مفهوم يحلّ محل مفهوم "المجتمع الصناعي" وقد برز هذا بعدما شهد العالم ثورة جديدة في المعلوماتية والمعلومة وتكنولوجيا المعلومة، أو كما يحلو للبعض تسميته "عصر المعلومة"، فهو شبيه بالثورة الصناعية التي تطورت في أجوائها الليبرالية زهاء أربعة قرون.

"مجتمع المعرفة" هو مجتمع الثورة الرقمية المعرفية التي غيرت من رؤية الأمم إلى العالم، حيث أصبحت المعلومة والمعرفة سمة مميزة لمعنى القوة اليوم، كما تصاغ أنماط الحياة وتشكلات الذوق والسلوكات والقيم والعلاقات على أساس طبيعة المعرفة المنتجة، فالمعرفة هي القيمة، هي الأرض الجديدة التي يفع حولها الصراع، ففي مجتمع المعرفة يسعى الأفراد والمؤسسات لتسويق المعرفة كمصدر اقتصادي وتجاري، ولذا قال

أحد المتابعين لهذا المفهوم أن المعرفة التي لا تباع ولا تشرى تصبح عديمة الجدوى، كما أنها سلعة تحمل معها أيضا السيطرة السياسية والاجتماعية والثقافية .

لقد تأصلت تكنولوجيا المعلومات للقاء مثير مع الثقافة للقاء مثير مع الإنسان صانع هذه الثقافة وصنيعتها، ولقاء لا يقل إثارة مع مجتمع هذا الإنسان الذي أفرز الثقافة وتلك التقانة.

كما أن التقنية الحيوية فهي تنهل من الأولى أي من التقنية المعلوماتية وتختلف عنها أيضاً في كونها تقوم على تغيير الجينوم "الجينات" وبالتالي التدخل المباشر في الكائن الحي عبر ما يسمى الاستنساخ، وكلا التقنيتين يسعا ممتلكوها لتطوير ما يسمى بمجتمعات ما بعد الرأسمالية، في حين يرى فلاسفة تاريخيون أن التقنية الحيوية ستدفعنا نحو مستقبل ما بعد البشري، والقصد هنا أن التطورات ستسمح بإطالة العمر الإنساني وكل الناس في صحة وعافية وسيزداد التنافس الاجتماعي في قضايا لم تكن سالفاً موجودة وهنا يختفي معنى القيم الإنسانية المشتركة والرغبة والأمل والسعادة، فالسعي مثلاً نحو حرية الآباء في اختيار الأبناء والحرية في استخدام هذه التقنية في الثراء المادي التي توفرها التقنية الحيوية يؤدي إلى عكسها وهي أن نصبح رهائن، ومن هنا يرى بعضهم مقولة تدخل الدولة وهيمنتها ضروري لإبقاء الحرية الحقيقة والدفاع عنها، والحرية هنا التي تنطلق من كون جوهر الطبيعة الإنسانية حر أو أن الطبيعة البشرية الأصلية تقوم على احترام الحريات والحق الطبيعي يلزم عنه الحق في الوصول إلى السلطة والمشاركة فيها، في السبعينات من القرن الماضي كان تصور خوفي عند بعضهم من كون التقنية المعلوماتية الجديدة ستجعل من الأنظمة أكثر مراقبة وفتكا واستبدادا بشعوبها ولكن ما وقع كان عكس تمام ذلك، إذ أن هذا التطور سمح للصوت المعارض أن يكون له صداه، وللصورة أن تنتقل عبر العالم إلى أن وصلنا اليوم إلى "المدونات الشعبية" على الويب التي لا تخضع لرقيب ولا حتى للأخلاقيات المهنية المتعلقة بالإعلام أو بغيره من المهن التي ترتبط بها، وهذا ما جعل بعضهم يطلق عليها تسمية " تقنيات الحرية"، أما التقنية الحيوية فهي تشكل هاجس خوف عند بعض المراكز الغربية أحياناً شبيه بهاجس التقدم العلمي النووي وكيف ينبغي التحكم فيها ومراقبتها كونها تتعلق مباشرة بالتغير الذي يصيب الإنسان بيولوجياً ومن المخاطر التي تحدق بالبشرية هو في تغيير الطبيعة البشرية، ولكن من جهة أخرى يستثمرون هذه التقنية الحيوية في زيادة انتصار الليبرالية والدفاع عن الحريات والمساواة، وهنا وجب الإشارة إلى أن الليبرالية مع زيادة تطور العلم والتقنيات الجديدة تسعى لأن تخفّف من الشحنة الإيديولوجية، أي

العقائدية وتركز على الحريات الأساسية وقيم المواطنة والديمقراطية، فنظام الحكم الأمريكي وقوانينه الدستورية أقيم منذ 1776 على الحق الطبيعي للإنسان، في المساواة والعدل، حتى ولو كان تاريخها مرّ بأزمنة خروج عن هذا الحق الطبيعي والدستوري ولكن كانت الرغبة السياسية والشعبية والتاريخية هي المنتصرة اليوم، ولو جئنا للمقارنة فإن التهديدات المحدقة بالغرب المتقدم كالإرهاب البيولوجي وغيره هي تهديدات أساسية عندها وتأخذ الصبغة العالمية كوننا نحن معنيون بها كذلك سواء من حيث كون العالم واحد اليوم وصغير أو من حيث كون الرقابة التي ستزداد على أبحاثنا ومنشآتنا وهي رقابة تمسّ أيضاً الاقتصاد والسياسة، غير أن التهديدات التي نعني منها نحن في بلداننا العربية ليست ذات طبيعة مستقبلية ولكنها ترتبط بالماضي بما بقي معنا .

هذه التطورات العلمية يحاول أصحاب فكرة نهاية التاريخ استثمارها ففي السنوات الأخيرة (من آخر الكتب التي أصدرها فوكو ياما والتي يستثمر فيها التقنية الحيوية "البيولوجيا" كتابه: Our Posthuman Future, Consequences of the Biotechnology Revolution, 2002) أما عندنا فقد تم تناول مقولات "نهاية التاريخ" و"صدام الحضارات" في الإعلام العربي كمعرفة ترتبط باليمين الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي هي في الأصل تنويعات وتلوينات لمركزية الغرب التي تأسست على الأنا الديكارتي والفكر ألأنواري زمن الرأسمالية في بدايتها حيث كانت الأرض هي مجال الصراع وكان الاحتلال والاستعمار ولكن اليوم هذا العقل الهيمني يتوجه نحو احتكار المعلومة والمعرفة كمجال جديد للسيطرة، لنقرأ أبرز مفكري الحداثة الغربية منذ القرن السابع عشر نجدهم يدعون لاحتلال بلدان الشعوب الضعيفة وقهرها مثل هيجل ماركس ولامارتين وصولاً إلى مفكري اليمين الجديد اليوم، لنقرأ تقارير التمية والمنظمات (تقارير المنظمات بعضها يحتاج إلى دراسة لغتها وأسسها التي قامت عليها في عملية الإحصاء والمتابعة، كما أن روح اليأس قد تكون مقصودة أو غير مقصودة ولكنها تبعث على الشؤم والقناعة بأننا لسنا أمة قابلة للتقدم والتطور.) الدولية كلها تخلق اليأس من القدرات العربية والإسلامية على الإبداع وللأسف بعض هذه التقارير تعدها كفاءات عربية، إنها تحاول أن تقهرنا نفسياً ومعرفياً على أننا نحن في الحاجة للأنا الغربي الذي عليه أن يحتلنا أو نكون دائماً تحت وصايته، ولذلك قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية مازالت رؤاها مخلصة للنشأة الأولى، أي أنها دائماً متلبسة بالمركزية الغربية (لاحظ مثلاً كيف تحولت الأنوارية الفرنسية في زمن ما إلى توراة جديدة، وإلغاء الخصوصية باسم

الكونية هو في جوهره معاد لمبدأ الإختلاف والتمايز، مسألة الخصوصية والكونية من القضايا الفلسفية المثارة عند هابرماس وزميله أتو آبل وليوتار.)

النهاية خطاب عربي- إسلامي لها أشكالها فمثلاً ظلّ بعضنا يكرر أن نهاية العقلانية مع ابن رشد وابن خلدون؟وهل العقل العربي الإسلامي توقف مع موت ابن رشد؟ هل بقي في سبات عميق لمدة ثمانية قرون إلى زمن النهضة العربية؟ وهل تراثنا هو فقط ما أنجز في القرن الرابع الهجري؟ وهل ذاكراتنا وتاريخنا هو ما كتب أي الثقافة العالمة؟، أليس نحن في حاجة لإعادة رؤيتنا للتراث ونقد نقد التراث؟.

كما نجد النهاية تتمثل في فكرة المهدوية الشيعية أو حتى السنية حيث أن المجتمعات السنية اعتنقت هذه الفكرة خصوصاً زمن القهر والاستبداد بالخصوص في المغرب العربي كانت رمزاً للخلاص والأمل في انتظار منقذ، وحين ظهرت المقاومة للفرنسيين في الجزائر في القرن التاسع عشر كانت لفكرة المهدوية دوراً في مبايعة زعماء المقاومة والالتفاف حولهم، وقد أقام المهدي بن تومرت السني دولة الموحدين على أساس هذا المعتقد، أما مهدوية الغرب الجديدة خصوصاً عند منظري اليمين الجديد فهي مهدوية هيمنية تحاول السيطرة على الآخرين وترى الرأسمالية والقصد هنا الغرب الأوربي والأمريكي هو النهاية الحتمية لكل تقدم وديمقراطية وتنمية ولا يجوز المروق عن ذلك وبالتالي الصدام اليوم حين يأخذ شكله الديني الحضاري هو طبيعي بين مهدوية تشعر بالإهانة والغبن وترى في معتقدها الأمل الذي يصل إلى حد الموت بالاستشهاد ومهدوية هيمنية ترى النهاية والزمن بيدها .

-3-

منذ عشرين سنة تقريبا يعاد النقاش في بلدان عربية حول تجديد البرامج الفلسفية وتطوير البحث في العلوم الإنسانية ويزداد اليوم إلحاحاً ليس فقط لأن الآخرين يدعوننا إلى تغيير برامجنا الذين يعتقدون أن المدارس الدينية تفرخ الإرهاب ويصرون أن تخلو هذه البرامج من الدعوة إلى الجهاد والحديث عن حقوق الإنسان والديمقراطية حسب الرؤية التي يتبنونها، ولكن لأننا نحن العرب والمسلمين لم تعد هذه البرامج في جزئها الأكبر تستجيب للتحديات الجديدة التي ستزداد مع القرن الجديد، إن تدريس العلوم الإنسانية في بعض البلدان العربية ظلّ لردح من الزمن خاضعاً لتصورات الرؤية السياسية الاقتصادية الموجّهة، فقد كتب ماركسيون وتقدميون وقوميون عن التراث بصورة ثنائية ليست أقل سلفية من الذين يقسّمون المعرفة بين معرفة توحيدية ومعرفة تكفيرية.

إن تاريخ التجديد في الفكر الإسلامي سواء على المستوى البحثي أو التدريس المدرسي عرف تطورات ودعوات منذ "محمد عبده" وقبله على يد "محمد خان" في الهند الذي أوّل من دعا إلى مراجعة قضايا الجهاد والقتال وذهب إلى أن أية السف منسوخة، ولكن فكرة القتال كانت عندنا قوية نحن العرب مع الاحتلال الذي كان جاثماً على صدورنا ومع بقاء الأرض الفلسطينية تحت اليد الإسرائيلية الصهيونية وفي بلدان بقيت الرؤية الثورية والمقاوماتية هي الشرعية، فكان لابد لشرعية أخرى أن تظهر وتوازيها قوة وشرعية، كانت شرعية الجهاد التي ظهرت مع الجماعات المسلحة في الجزائر مثلا في التسعينات (منذ منتصف التسعينات حاولنا فهم الظاهرة العنفية في العالم العربي والحركة الإسلامية من منظور ثقافي - تأويلي، لا يخضع للتصورات الاقتصادية والاجتماعية، يمكن العودة إلى كتاب: العنف والإسلاميون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.)، وفي مصر قبل ذلك في السبعينات وكان العداء للغرب وضرورة جهاده تبلورت أكثر مع انتصار الثورة الإيرانية على حكم الشاه.

التجديد كان أحياناً ضدّ التصورات الدينية الجامدة في الأزهر مثلاً مع *محمد عبده والمراغي والشيخ شلتوت وأبو هرة*، وكانت السلفية في بدايتها اجتهادا أيضاً حين دعت إلى الخروج من النفق المذهبي النسقي المغلق والعودة إلى السنة ومع الزمن تحولت السلفية إلى ما كانت ضده فتمذهبت وتشددت، إذن أصل السلفية منذ الشيخ *محمد بن عبد الوهاب* التجديد والخروج على التعصب المذهبي والتحرر من العادات الشركية المنافية للتوحيد، ولذلك اليوم ممكن إعادة الرؤية والتجديد أو نحاول فهم جوهر الوهابية الذي هو ضد التعصب المذهبي والسجن داخل التقليد .

في كثير من الأحيان كنا نقارن السعودية وبعض بلدان الخليج بالبلدان العربية في تدريس الفلسفة والعلوم الانسانية ولكن في النتائج العامة سوف نجد حتى البلدان التي كان بها تدريس الفلسفة كان الواقع ضد الفلسفة، إذ أن البرامج كانت جامدة تلقن آراء ومذاهب فلسفية دون اجتهاد وتفاعل مع قضايا أمتنا ومع التطورات الحاصلة في العالم .

أقصد هنا بالفلسفة التقليدية سواء التي تكرر آراء السابقين من مسلمين أو من إغريق أو الذين يكررون ما تقوله اليوم الفلسفة المعاصرة من حداثة وما بعد حداثة دون إبداع واجتهاد وأود تسجيل الملاحظات التالية :

أ - الميراث التاريخي وطبيعة بنية تفكير المشرفين على البرامج والكتب المتعلقة بتدريس هذا الاختصاص، إذ أن بعضها تطغى عليه النزعة الإمبريقية - التجريبية

الأنجلوسكسونية كما هو الحال في مصر، وآخر مخلص للنزعة الديكارتية العقلانية الفرنسية كما هو عليه الحال في بلدان لمغرب العربي، وإلى حدّ ما سوريا ولبنان، ورغم هذا التوصيف العام فهناك تفاوت في البلدان العربية إذ أن هناك تطورات حاصلة في المغرب وتونس مثلاً، والتجارب التي خاضتها بعض الدول الخليجية في تدريس الفلسفة كالكويت لا تخرج عن تأثيرات المشرفين في الغالب المصريين الأنجلوسكسونيين .

ب ـ هناك اليوم سعي مفكرين ومختصين من الغرب في الفلسفة للتوجه مستقبلا نحو "*الفلسفة التطبيقية*" وهي جزء من الفلسفة العلمية وتتعلق بقضايا الأخلاق والقيم والتواصل والحوار ...إلخ ومن فروعها ما سمى البويتيكا Biothecs وهي دراسة الآثار الأخلاقية والقيمية لتطورات البيولوجيا، والفلسفة التطبيقية ظهرت في الخمسينات والستينات في الدول الأنجلوسكسونية، وهي فلسفة ترى ضرورة تطوير نظرية نظامية للحقوق الطبيعية لتنظيم الأفعال الإنسانية، ويمكننا هنا أن نستثمر تراثنا العربي الإسلامي حول *الحياة والحرية وحقوق الناس وتحريم الإجهاض*، ويتفرع عن هذه المعرفة أخلاقيات الأعمال والمحترفين والعلاقات الاقتصادية والإعلام، ومن الموضوعات التي ستجلب الانتباه في هذا القرن حسب بعض الإستشرافيين أخطار الهندسة الوراثية والتكنولوجيا الحيوية وتأثير الأمراض المعدية غير المعروفة حتى اليوم والقضايا النظرية المتعلقة بها معنى الحياة والوفاة والحرية والمسؤولية، وعودة كذلك لفلسفة العقل ولكن ليس بالصيغة الديكارتية الثنائية للجسم والنفس بل وفق التطورات الحاصلة بالخصوص في علم الأعصاب، وهناك بعض الكتابات الفلسفية اليوم تسمى "فيلونوغولوجي"، وقد بدأ الاهتمام بالقضايا الفلسفية الجديدة في بعض البلدان العربية، ولكن الخوف أن يتم نسخ أفكار الآخرين دون رؤية الخصوصية التاريخية والواقعية اليوم للمجتمعات الإسلامية، فمن بين القضايا التي تشغلنا اليوم مسألة العنف والإرهاب والتكفير، وهذه لها ارتباطاتها بالعلوم الإنسانية الأخرى لكن في مجال الفلسفة تتعلق بقضايا نظرية مفهومية أخلاقية مثل الحياة والغضب والموت .

ج ـ يرى بعض الاختصاصيين أن تدريس الفلسفة في البلدان العربية كان اجترارا وتقلاً لأفكار الغير خصوصاً منذ ثلاثين سنة الماضية ولم يكن هناك إبداع حقيقي، إذا ما استثنينا بعض الإبداعات الفردية وفرق عمل مثل ما هو عليه الحال في المغرب، إذ كان هناك تميز تمثل في ظهور مفكرين من طراز محمد عابد الجابري ولو أن منتقديه يرونه مطبقاً بصورة آلية لمنهجية غربية من أجل تبريرها وإعطائها الصورة العلمية المنهجية، ومن هنا لا يختلف عن الماركسيين العرب السابقين الذين حاولوا تطبيق المادية الجدلية على

التراث العربي الإسلامي، بمعنى أننا حتى في حالة الإبداع نبدع للغير أكثر مما نبدع لأنفسنا، وإن اشتداد التطرف والدعوات الجهادية واستبداد الأنظمة وعنف العولمة واحتلال أراضينا كل ذلك يجعلنا نتأكد أن برامجنا المدرسية مازال أمامها الطريق الطويل لخلق ناشئة تقدم أطراً فكرية وعملية لواقعنا.

د ـ هناك بلدان يغيب فيها تدريس الفلسفة كلية ولعل ذلك لرؤية مذهبية لم تدرك وقتها أن جوهر الوهابية مثلاً في بلدان الخليج العربي في ذاتها كان ضد التقليد والدعوة للاجتهاد بدل التقيد بالتعصب المذهبي وهذه صفة فلسفية، كما أن التراث الإبنتيمي"إبن تيمية" تراث غني بنقد المنطق والسعي نحو تأسيس منطق إسلامي جديد، وإن الكثير من أرائه النقدية للمنطق الأرسطي تكررت مع جون إستوارت مل، كما أن الغزالي رغم نقده اللاّذع للفلسفة قدّم منطقاً متبعاً أرسطو عكس إبن تيمية فيه إبداع ورؤية نقدية وقال عبارته الشهيرة: *"من لا منطق له لا يوثق بعلمه"*، أما ابن رشد فقد جعل الحكمة والشريعة صنوان وتوأمان وكتابه الصغير الكبير في موضوعاته من شأننا أن نعلمه للناشئة: *"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال"*، وقد كان فقيهاً وقاضيا، وابن خلدون في مقدمته التي تهمنا هنا رؤيته للفلسفة التي رأى جزءاً منه لا فائدة منه، أي القضايا المتعلقة بالميتافيزيقا والجدل الزائد، ولنلاحظ التجربة الإيرانية اليوم في إعادة تجديد علم الكلام *"علم كلام جديد*: يتعلق بقضايا الساعة وليس الترديد لأقوال الفرق الإسلامية، وقد لعب سابقاً الشيخ محمد عبده دوراً في تجديد علم الكلام منتصراً أحياناً للمعتزلة أمام تزمت الأزهريين والتغريبيين العلمانيين من جهة أخرى من خلال *"رسالة التوحيد*، أما إلغاء علم الكلام كلية واعتباره مدخلاً للفتنة ومضيعة للوقت فقد لا نختلف هنا عن الذي كتب في زمن صراع الفرق: *"إلجام العوام عن علم الكلام"*.

ضروري هنا أن نتتبع مقولة التكفير وجواز قتل الآخرين التي أزهقت أرواحاً في تاريخنا العربي ـ الإسلامي، إن التجديد في تاريخنا المعاصر جعل الأزهريين وبعض كليات الدين تتنبه إلى *الفكر الزيدي* من خلال الاهتمام *بنيل الأوطار للشوكاني وفقه الصنعاني*، ومازالت *الإباضية* في الجزائر وسلطنة عمان وليبيا لم يهتم بتراثهم بشكل كاف، هنا حين نتحدث عن التراث الكلامي والفقهي على برامجنا أن نتبع الحكمة حيثما وجدناها فنحن اليوم أحق بها وأحوج لها .

****

ماذا بقي للفلسفة من وظيفة؟ حين نتحدث عن الدور أو الوظيفة نتحدث عنه بمعيارية وتصورات تربوية ـ ديداكتيكية، لا تختلف عن اللغة العامة المعيارية التي نستخدمها حين نتعرض للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي تصورات ترتبط برؤية للمعرفة في صورها

التقليدية، في حين المعرفة اليوم ترتبط بالهندسة اللغوية وتحليلي الخطاب والذكاء الصناعي في مجال الاتصال والتطورات التقنية الإلكترونية، كما أن فلسفة العقل اليوم تعيد قضايا تقليدية كالنفس والجسد من خلال رؤية جديدة مبنية على التطورات الحاصلة في مجال علم الأعصاب والبيولوجيا، وفي الختام أرى الحضور الفلسفي في:

1 - إعادة ربط علاقة الفلسفة مع حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية ففي التعليم الجامعي والأكاديمي هناك هوة سحيقة بين حقول هذه المعرفة ويفتقد الطالب والباحث القدرات التحليلية للظواهر وللعقل وللمعرفة سواء بحكم التعليم التقليدي الذي لا يعلم المهارة ويكون الكفاءة ولكوننا لم نستفد من المنهجيات الجديدة والتطورات الحاصلة في بعض مجالات حقول المعرفة الإنسانية.

2 - نحو أنطولوجية جديدة في العالم؟تتعلق بالإجابة عن الأسئلة الجديدة التي يطرحا الهندسة اللغوية والهندسة الوراثية، من جهة وما ينجر عن الصراعات الجزئية والكلية للعالم اليوم، مثال حالة الموت التي لا تزال السؤال الشر الباقي لليوم، كان العالم يحتفي بعد الحربين العالميتين أن الألم زال أو خف في العالم ولكنها يعاود الحضور بأشكال جديدة ولذلك الأسئلة الأنطولوجية تبقى هي الحاضرة ويصاحبها في ذلك الأسئلة الأخلاقية المتعلقة بأشكال التواصل الجديدة، وفي ظل دول مازال الاستبداد هو طابعها تبقى القضايا المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة جزءا أساسياً من الموضوعات الفلسفية التي نشتغل عنها وحولها.

في مجتمع المعرفة والبدائل المعرفية الجديدة تطرح الفلسفة إما في العلاقة مع التطورات العلمية الجديدة وكان الصراع هذا منذ الفلسفة الرومانتيكية التي طرحت الفهم وصولاً إلى الفلسفة الهيرمونيطيقية والدراسات اللغوية والألسنية التي تطرح على أن الفهم يحوي التفسير ويتجاوزه، وكان سؤال أغلب الفلاسفة ما هو مستقبل الفلسفة؟هل نحن في زمن ما بعد الفلسفة؟وهو سؤال كان فاتحة القرن العشرين عند هوسرل فحاول الإجابة في مؤلفه:"أبحاث منطقية"، لتكون كتابات فلاسفة بداية القرن الواحد العشرين مع مفهوم 11 سبتمبر أو الاعتراف والتعرف والتواصل والاستنساخ، وقد قال جاك دريدا وهابرماس إن الألم واللاتواصل والتنازع هو سمة لا تزال مستمرة معنا، أي مازال سؤال الشر حاضراً بقوّة (J. Derrida et J.Habermas. 2004)؟.

المراجع:

- لورانس إي هاريزون، *الثقافات وقيم التقدم*، تر: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005
- موسوعته المعروفة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر 1999ط1.
- J. Derrida et J.Habermas, *Le concept du 11 Septembre* Ed Galilée 2004.

مسألة وجود الله والأدلة على وجوده

في فلسفة ابن ميمون

أ.عبد الحميد الكيالي

باحث أردني.

شغلت مسألة وجود الله والاستدلال على هذا الوجود حيزا كبيرا من مناقشات فلسفة العصر الوسيط عموما وفلسفة ابن ميمون على وجه التحديد. فقد تناول ابن ميمون في دلالة الحائرين في قسمه الأول والثاني هذه المسألة وما يتصل بها من إشكاليات. فناقش المتكلمين أولاً في مسألة وجود الله واستدلالهم على هذا الوجود (ابن ميمون: I الفصول 71- 76). ثم عرض لمقدماته وأدلته على الوجود الإلهي (ابن ميمون: II المقدمات والفصول 1- 11). وبعدها يوضح اتصال عملية الاستدلال بمشكلة أصل العالم من حيث الحدوث أو القدم (ابن ميمون: II الفصول 13- 24).

لقد أطلق فلاسفة العصر الوسيط من يهود (*جرت العادة على تقسيم الفلسفة اليهودية زمنياً إلى ثلاث فترات: الهلنستية وتمتد من القرن الثاني قبل الميلاد إلى منتصف القرن الأول الميلادي، والوسيطة من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الخامس عشر الميلادي والحديثة من القرن الثامن عشر الميلادي فصاعداً . وتعد الفلسفة الوسيطة الأكثر إنتاجاً وامتداداً، ويعتبر ابن ميمون أبرز فلاسفتها على الإطلاق. للتوسع أنظر* (Hyman: vol. 1, 677 In Nasr 1996) ومسلمين ومسيحيين اسم اللاهوت الطبيعي (*هذا المصطلح ابتكره الفيلسوف الإنجليزي دورهام في كتابه طبيعة ولاهوت المنشور سنة* 1713م. *أنظر* (بوتر 1971: 265).) أو العقلي أو الفلسفي على ذلك الجزء من الفلسفة المتعلق بإقامة الحجة أو البرهان العقلي على وجود الله (صعب 1995: 106). وقد اقترن هذا النوع من اللاهوت باسم القديس توما الإكويني (ت 1274م) أكثر من اقترانه باسم أي فيلسوف آخر. لكن اللاهوت الطبيعي في الواقع يرجع، تاريخيا، إلى أبعد بكثير من توما الأكويني، إلى أفلاطون وأرسطو. إذ حاول الأول البرهنة على وجود التغير والحركة من جهة، ووجود النظام من جهة ثانية، باللجوء إلى حجج من النوع الكوزمولوجي أو الغائي. وقدم الثاني أول محاولة لتفسير التغير والحركة بواسطة حجة كوزمولوجية تستهدف الوصول إلى محرك أول يكون المصدر النهائي للحركة والتغير (ضاهر 1988: ج2، 1003).

وبما أن هدف اللاهوت الطبيعي إقامة الحجة على وجود الله، فقد عنى ذلك أن في إمكان أي شخص تبني حجة هذا الفيلسوف أو ذاك من غير أن ينتمي بالضرورة إلى دينه.

وهكذا نقل الغرب المسيحي في القرون الوسطى عدداً من أعمال المفكرين المسلمين واليهود مثل: ابن سينا (ت 1037) وابن رشد (ت 1198) وابن ميمون إلى اللاتينية. وكان لمناقشات ابن سينا وابن ميمون حول وجود الله أثر كبير في فلسفة توما الأكويني وسواه من المفكرين المسيحيين (صعب 1995: 106- 107).

أولا: مفهوم الوجود الواجب والممكن في فلسفة ابن ميمون:

يطبق ابن ميمون منهجه في سلب الصفات أو اللاهوت السلبي (*المقصود هنا بسلب الصفات أو اللاهوت السلبي أنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب. لهذا لا يمكن وصف الله بأي صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم في الاستعمال العادي الخاص بالإنسان. ولهذا ينبغي فهم كل الصفات التي تنسب إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن الصفات نفسها منسوبةً إلى الإنسان. أما المعرفة الإيجابية فيما يتعلق بالله فإنها تختص فقط بتدبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. أنظر* (بدوي 1984: ج2، 499، 500). *وهذه مسألة سيتم بحثها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذه الدراسة عند تناول الصفات وتصنيفها في فلسفة ابن ميمون.*) عند حديثه عن الوجود الإلهي، لكنه يعتبر أن الوجود من الصفات الضرورية لله إلى جانب الحياة والحكمة (ابن ميمون: I فصل 61). ويؤكد في هذا المجال انسجاماً مع منهجه السابق الذكر أن الوجود عند الحديث عن الله يحمل معنىً يختلف تماما عن المعنى الذي يفيده عند الحديث عن الإنسان. فوجود الله يختلف نوعاً عن وجود الكائنات، فهو موجود لا كالموجودات.

يقسم ابن ميمون الوجود إلى ممكن وواجب، ويعرّف ممكن الوجود بأنه (كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد) (ابن ميمون: II 260) أي أن الممكن هو ما يكون موجوداً بغيره ويستحيل أن يكون علة نفسه، ومن حيث كونه ممكناً فهو يشير إلى علته القصوى التي تختلف عنه من حيث نوع الوجود، وهذه العلة هي الكائن الواجب الوجود (الله). ويعرفه (إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال) (ابن ميمون: II 261) فالواجب ما يكون موجوداً بذاته ولا علة لوجوده خارج هذه الذات.

يقدم ابن ميمون فرقاً آخر بين ممكن الوجود وواجب الوجود يقول فيه (إن كل مركب من معنيين فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب الوجود بذاته لأن جوده بوجود جزئيه وبتركيبهما) (ابن ميمون: II 261). وبناءً

عليه يتضح ما ذهب إليه ابن ميمون من أن كل ماهية مركبة من جزئين أو أكثر من ذلك فإنها يجب أن تكون ممكنة الوجود، أما واجب الوجود فليس مركبا أصلا بل هو واحد بسيط منزه عن أي تركيب.

ولا يختلف تصنيف أنواع الوجود بين ممكن وواجب في فلسفة ابن ميمون عمّن سبقه من الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابي (ت 950م/ 339هـ) وابن سينا (ت 1037م/ 429هـ). ويورد الفارابي هذا التصنيف في كتابه عيون المسائل فيقول: (إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره) (الفارابي 1910 : 4). وفي السياق نفسه يميز ابن سينا بين واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود، ويبين أن واجب الوجود بذاته لو فرضناه غير موجود عرض منه محال إذ لا بد من وجوده، أما ممكن الوجود فهو الذي لو فرضناه غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، وإذا وجد صار واجباً بغيره (ابن سينا 1938: ج3، 224- 225) (*تجدر الملاحظة هنا أن الواجب الوجود بغيره عنصر جديد في الفلسفة الإسلامية أحدثه الفارابي بإجمال وشرحه ابن سينا شرحاً وافياً انظر (مرشان 1992: 56، 57) وانظر* (Inati: vol. I 240,241 In Nasr: 1996))

ويضيف ابن سينا نوعا ثالثا من الوجود إلى ما سبق، إذ يؤكد أنه إذا تأمل المرء ماهية شيء في ذهنه، وتحقق من أنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تقبل الوجود، بمعنى استحالة وجودها، فإن هذا الشيء ممتنع ولا يمكن أن يوجد كما هي الحال في تصور شريك الباري؛ فإن وجوده الميتافيزيقي محال ويؤدي إلى تناقض (نصر 1986 : 41).

ثانيا: مناقشات ابن ميمون للمتكلمين في مسألة الاستدلال على وجود الله:

خصص ابن ميمون جزءا كبيرا من جهوده للهجوم على طرائق المتكلمين في إثبات وجود الله، ولم يستثن من ذلك معتزلة الكلام اليهود من القرائين (*تأثر القراؤون بعلم الكلام عند المسلمين، وبالعقلانية الإسلامية بشكل عام. وتأثر مؤسس الفرقة عنان بن داود (القرن الثامن) بأصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. يذهب البعض إلى أن اليهود القرائين يمثلون احتجاجا ضد عبء السلطة المركزية والتقاليد الجامدة، ويقصد بها هنا اليهودية التلمودية أو الحاخامية. ويعزز ذلك وصفهم بـ "بروتستانت اليهودية" وإن كان من الصعب قياس مدى دقة الوصف إلا أنه من المتفق عليه أن القرائين مثلوا أكبر تحد لليهودية الحديثة حتى العصر الحديث للتوسع أنظر* (المسيري 1999: ج5 330- 332))

أو الجاؤونيم (*جاؤنيم مفردها جاؤن وتعني حرفيا في العبرية "الأفخم" أو "المعظم"، أو تعني "نيافة" أو "سمو" وتقابلها في العربية "فقيه" أو "إمام". وتستعمل الكلمة للإشارة إلى رؤساء الحلقات التلمودية الأساسية في بابل (سورا ويومبدثا). وكانوا يعدون،نظريا على الأقل، الرؤساء الروحيين ليهود العالم، وذلك من أواخر القرن السادس حتى أواخر القرن الثالث عشر أو ربما الرابع عشر. للتوسع أنظر* (المسيري 1999 :ج5 155- 156)).

ولكن قبل تناول تفاصيل مناقشات ابن ميمون لآراء المتكلمين يجب التفريق بين الفلسفة وعلم الكلام (اللاهوت). وأهم ما يمكن تسجيله عند مقاربة العلاقة بينهما هي أن الأولى تمثل عمليات التفكير الأكثر كمالا وتجريدا، بينما يدافع الثاني بالكامل عن مبادئ الدين كما تقدمها النصوص المقدسة والفقهية التي تعود إلى مجتمع محدد. هذا التقسيم لا يهدف إلى الانتقاص من قدر علم الكلام، ولكنه يمثل محاولة لوضعه في مكانه. يضاف إلى ما سبق أن علم الكلام يتعامل عادة مع نصوص مقيدة أكثر من تلك التي تتعامل بها الفلسفة، وبالرغم من أن الفلسفة نفسها تستطيع تقييم هذه المبادئ، فتقبل بعضها وترفض بعضها الآخر، إلا أن اللاهوتي أو المتكلم في سياق إسلامي يعتبر مقدماته أمرا مسلما به ثم ينظر إلى ما ترمي إليه هذه المقدمات (Leaman 1990: 86-87).

يعرض ابن ميمون لتاريخ علم الكلام فيشير إلى تطور هذا العلم بداية في بيئة مسيحية، ثم انتقاله إلى الإسلام، ولاحقا إلى اليهودية. وفي سياق عرضه هذا يرى أن الهدف الرئيس من علم الكلام هو الدفاع عن الدين ضد دعاوى الفلاسفة التي تبدو، حسب رأي المتكلمين، في تناقض مع أسس المذاهب الدينية، ولذلك سعى المتكلمون (ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ويردوا على تلك الآراء (والمقصود هنا حسب السياق آراء الفلاسفة) التي تهدّ قواعد شريعتهم) (ابن ميمون: I 181).

ويعرض لإحدى عشرة مقدمة يعدها المتكلمون أساسية لتوضيح حدوث العالم ومن ثم وحدانية خالقه وروحانيته (*المقصود بروحانية الخالق هنا نفي أن يكون جسما أو قوة في جسم، وسيتم التعريف بهذه المصطلحات عند تناول ابن ميمون لها في سياق عرضه للمقدمات والأدلة على وجود الله.*). كما يقدم سبع حجج لإثبات حدوث العالم حسب رأي المتكلمين. ويناقش خمسة أدلة لهم على وحدانية الله . وفي النهاية يعرض لثلاث محاولات تظهر روحانية الله في السياق الكلامي نفسه. ويخلص بعد هذا إلى رفض هذه المقدمات والحجج لأن المتكلمين (أبطلوا طبيعة الوجود وغيروا فطرة السموات والأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثا. فلا حدث العالم برهنوا وأتلفوا علينا

براهين وجود الإله ووحدانيته ونفي الجسمانية إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المدركة بالحواس والعقل) (ابن ميمون: I 228).

يعد ابن ميمون أن من أهم القضايا التي خصص لها المتكلمون الكثير من الجهد إثبات خلق العالم في زمان محدد في الماضي أو حدوثه، ومنه يستنتجون أن له خالقا أوجده في زمان ما، وهذا الخالق يتصف بالوحدانية والروحانية.

وعليه ينتقد مقاربة المتكلمين لمسألة وجود الله انطلاقا من حدوث العالم لأن (كل ما يزعم أنه برهان على حدث العالم تلحقه الشكوك وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة) (ابن ميمون: I 183). ومنه يرى أن كل من يفهم هذه القضايا عليه أن يعرف أنه لا يوجد جواب حاسم لمشكلة أصل العالم، ويذهب إلى أن اعتماد الدليل في إثبات وجود الله على مثل هذا الأساس الضعيف يسبب كارثة (فإذا كان الأمر في هذه المسألة [أي أصل العالم] هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبني وجود الإله عليها، فيكون إذن وجود الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا فثم إله، وإن كان هو قديما فلا إله) (ابن ميمون: I 183).

يذهب ابن ميمون إلى أن الطريقة الأفضل لإثبات وجود الله هي افتراض أزلية العالم، واتباع طرق الفلاسفة في الاستدلال. لأنه يرى (بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء أعني بوجود الإله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى بت الحكم في العالم هل هو قديم أو محدث) (ابن ميمون: I 183).

ينتقد ابن ميمون المتكلمين، والمقصود هنا الأشاعرة، في نسبتهم كل الفعل المسبب إلى الله. إذ يرى أنه بدون الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة التي يمكن اكتشافها في النظام الطبيعي لا يمكن فهم العالم ويستحيل وجود العلم الطبيعي. ويقدم المتكلمين على أنهم لا يعيرون اهتماما لكيفية وجود الأشياء في الحقيقة لأنها برأيهم يمكن أن تكون خلاف ما هي عليه الآن (Carroll 2000: www.cornell- iowa.edu). ويمكن التمثيل لرأي الأشاعرة الأخير، حسب عرض ابن ميمون على النحو التالي: (قالوا [أي المتكلمون] إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، هو عرض خلقه الله في القلم وكذلك حركة اليد المحرِّكة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله في اليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لا أن لليد أثرة بوجه ولا سببية في حركة القلم ...) (ابن ميمون: I 203).

ثالثا: الأدلة على وجود الله في فلسفة ابن ميمون:

درج فلاسفة العصور الوسطى على إدراج خمس من الحجج التجريبية أو البعدية (*يميز الفلاسفة بين نوعين من الحجج (الأدلة) على وجود الله. أولها الحجة السابقة للتجربة والتي يعرفها كانط بأنها تلك المستقلة استقلالاً تاماً عن كل تجربة وليس عن هذه التجربة أو تلك. وتعرف هذه الحجة بالأنطولوجية أو الوجودية وتعود صياغتها الأولية إلى رئيس أساقفة كانتربري أنسلم (Anslem) (ت 1109م). وثانيها الحجة اللاحقة للتجربة أو التجريبية التي تفترض أن كل معرفة بشرية، ومنها وجود الله، لا تحصل دفعةً واحدة ولا تأتي إلا مع نضج ذهني معين واحتكاك بالعالم. للتوسع انظر (صعب 1995) (ضاهر 1988) وانظر*(Hick 1973) (Diamond 1974)) لإثبات وجود الله. وتتلخص هذه الحجج على النحو التالي: الحجة المستمدة من السببية (العلية الفاعلة)، والحجة المستمدة من الحركة في الكون، والحجة المستمدة من درجات الكمال، والحجة المستمدة من الكون وتدبيره (الغائية)، والحجة المستمدة من الممكن والواجب (الكوزمولوجية).

ميز الفلاسفة في مقاربتهم لأدلة الوجود الإلهي التجريبية بين مرتبة الوجود ومرتبة المعرفة. فإذا كان الله يأتي أولاً في مرتبة الوجود، فالأشياء المحسوسة هي التي تحتل هذه الأولية في مرتبة المعرفة. هذا يعني أن كل معرفة بما فيها معرفة الله تنطلق من العالم المحسوس. ومن الحجج الخمس ما هو متعلق بحقيقة العالم؛ أي بأن العالم موجود على الإطلاق، ومنها ما هو متعلق بكيفية وجوده؛ أي بما يسمى النظام أو الغاية. لكنها كلها قائمة على مبدأ السببية، وتأثرت بمجملها بالصياغات الأرسطية (صعب 1995: 106).

أما تسمية بعض المفكرين لهذه الأدلة بالأدلة الكوزمولوجية فيعود إلى أن هذه الأدلة تنطلق في عملية الاستدلال من سمة عامة (كوزمولوجية) للأشياء في العالم المتناهي وتستدل بذلك على السبب اللانهائي (الله) (ضاهر 1988: ج2، 1003).

يمهد ابن ميمون لعرضه للأدلة بست وعشرين مقدمة يرى أنها تشكل تمهيداً لا بد منه لإثبات ثلاثة مطالب هي: وجود الإله ووحدانيته وكونه لا جسماً (*الجسم حسب التعريف الأرسطي هو الجوهر المتحيز أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه هنا بالحس، ويمكن تمييزه وفق أبعاد ثلاثة هي: الطول، والعرض، والعمق. للتوسع أنظر شرح التبريزي على مقدمات ابن ميمون* (ابن ميمون:II 231)) ولا قوة (*يتضمن تعريف القوة التفريق بين نوعين من الوجود في إطار أرسطي وهما: الوجود بالقوة والوجود بالفعل. فالحطب حار بالقوة لكنه لا يصير حاراً بالفعل إلا عندما تلامسه النار، وعليه تنقسم*

القوة إلى نوعين: أ. القوة بالفعل وتفيد التغير نتيجة تأثير جسم في جسم ومثال ذلك الحطب والنار. ب. القوة بالانفعال وتعني الصفة التي تجعل الجسم قابلاً للتغير ومثال ذلك الرطوبة. للتوسع انظر شرح التبريزي على مقدمات ابن ميمون (ابن ميمون: II 231، 232) وانظر (صعب 1995: 109)) في جسم. وقد اعتمد بشكل أساسي على أرسطو (384ق.م – 322ق.م) في صياغته لهذه المقدمات؛ وعليه فقد تميزت هذه الأدلة بأرسطيتها من حيث الطابع والجوهر (ابن ميمون: II 231- 269).

يقر ابن ميمون هذه المقدمات الأرسطية باستثناء المقدمة الأخيرة حول قدم (أزلية) العالم. ويعتقد بأن قدم العالم مسألة لا تعارض ما جاء في التناخ أو تنفي أياً من مبادئ العقيدة اليهودية؛ إذ أنه يميل إلى تفسير سفر التكوين الذي يضم قصة الخلق التوراتية للعالم بصورة مجازية. ومع هذا فإنه يرى أن هناك أسبابا علمية وفلسفية تدعو إلى الاعتقاد بحدوث العالم بمعنى خلقة في زمن ما في الماضي (Koons 1998: www.leaderu.com).

تندرج هذه المقدمات في إطار التمهيد لحجتين رئيستين: الحجة المستمدة من الحركة والحجة المستمدة من الممكن والواجب أو الكوزمولوجية. وتشير المقدمات الثلاث الأولى إلى تناهي الأشياء (الأجسام) في المقدار والعدد وإلى تناهي العلل (ابن ميمون: II 232-240). ثم تعرض المقدمات من الرابعة وحتى الثامنة عشرة لتعريف الحركة وأنواعها وخصائصها (ابن ميمون: II 241- 259). وبينما تتناول المقدمات من التاسعة عشرة وحتى الحادية والعشرين تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة من حيث وجودها والتمييز بين هذين القسمين (ابن ميمون: II 260- 261). تؤكد المقدمات من الثانية والعشرين وحتى الخامسة والعشرين ضرورة ملازمة الأعراض للجسم، ثم على أن الممكن في ذاته يمكن ألا يوجد في وقت ما بالفعل، وتختم بالإشارة إلى وجوب وجود محرك أول لا يتحرك (ابن ميمون: II 262- 267). أما آخر هذه المقدمات فتعرض لحجة قدم العالم كما سبقت الإشارة (ابن ميمون: II 268- 269).

أ) الاستدلال من الحركة (Argument from Motion):

(يلزم بحسب المقدمة الخامسة والعشرين أن ثم محركا هو الذي حرك مادة هذا الكاين الفاسد حتى قبلته الصورة، وإذا طلب ذلك المحرك القريب ما حركه، لزم ضرورة أن يوجد محرك آخر: إما من نوعه أو من غير نوعه، لأن الحركة توجد في الأربع مقولات. وقد يقال عليها الحركة بعموم كما ذكرنا في المقدمة الرابعة. وهذا لا يمر إلى ما لا نهاية كما ذكرنا في المقدمة الثالثة، فوجدنا كل حركة تنتهي إلى حركة

الجسم الخامس، وعندها تقف. ومن تلك الحركة يتفرع وإليها يتسلل كل محرك ومهيء في العالم السفلي كله والفلك متحرك حركة نقلة وهي أقدم الحركات كما ذكرنا في المقدمة الرابعة عشرة. وكذلك كل حركة نقلة إنما تنتهي لحركة الفلك .... فلما انتهينا لهذا الفلك المتحرك، لزم أن يكون له محرك بحسب ما قدم في المقدمة السابعة عشرة. ولا يخلو أن يكون محركه .... إما جسم آخر خارج عنه، أو مفارق أو قوة شايعة فيه، أو غير منقسمة) (ابن ميمون: II 269، 270)

ارتبط الاستدلال من الحركة باسم أرسطو، ولما تبناه توما الأكويني أعطاه الأولية في سياق حججه وسماه (الطريقة الواضحة). يرتكز هذا الاستدلال على الملاحظة الحسية المباشرة للعالم الخارجي لينتهي إلى ضرورة وجود الله.

تتلخص الحجة عند أرسطو في النقاط التالية:

1. كل أجسام العالم تتحرك.
2. يحتاج الجسم المتحرك إلى محرك خارجي.
3. يحتاج المحرك إلى محرك ثان ثم إلى ثالث ورابع ...
4. لا ترتقي سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية.
5. تتوقف سلسلة المحركات بالضرورة عند محرك أول لا يتحرك.

(بدوي 1984: ج1 98- 133)

يعرض ابن ميمون للاستدلال من الحركة بدون أن يخرج عن الخطوط العامة التي وضعها لها أرسطو. لقد استعمل أرسطو الحجة ابتداءً لإثبات وجود المحرك الأول ثم اتخذها أساسا لإثبات وجود الحركة وتوقها نحو الكمال (= المحرك الأول) وأزليتها وبالتالي أزلية العالم. وعليه يمثل المحرك الأول في المفهوم الأرسطي ثلاثة أدوار رئيسة هي: موجد الحركة، وضامن معقوليتها وجمالها، وحافظ أزليتها (*تجدر الملاحظة هنا أن المحرك الأول في المفهوم الأرسطي ليس بالخالق وإنما هو محرك فقط. فالكون هناك منذ الأزل يتوق بحركته نحو المحرك الأول سعياً وراء الكمال بمعنى أن الله هو العلة الغائية للكون*). وفي مجاراة لأرسطو يمنح ابن ميمون الأولية لهذه الحجة ويوظفها في أغراض متعددة وإن كانت مغايرة نوعاً ما لأغراض سابقه. ينطلق ابن ميمون في حجته ليثبت وجود المحرك الأول (= الله) من جهة، ووحدانيته من جهة أخرى، وكونه لا جسما ولا قوة في جسم من جهة ثالثة.

يبدأ ابن ميمون عرضه للحجة بالقول إن كل الأجسام تتحرك، وعليه فإن الجسم المتحرك يلزمه ضرورة محرّك آخر (ابن ميمون، المقدمة 25: II 267) (*سيشار بعد ذلك*

بالحرف م إلى المقدمة عندما ترد في التوثيق مثال ذلك: (ابن ميمون، م16) أي المقدمة 16 من مقدمات ابن ميمون). والمقصود هنا بالحركة إما أنواع الحركة الأربعة حسب التصنيف الأرسطي (وهي: 1. الحركة في الجوهر وهي حركة الكون والفساد. 2. الحركة في الكم وهي الزيادة والنقصان. 3. الحركة في الكيف وهي الاستحالة.

4. الحركة في الأين وهي النقلة.) (ابن ميمون، م 4: II 241) أو الحركة بالتغير من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل (ابن ميمون، م 5: II 244). وبما أن سلسلة المحركات لا ترتقي إلى ما لا نهاية (ابن ميمون، م 3: II 240) فإن حركة كل متحرك في عالم الكون والفساد (نتيجة الحركة فإن الأشياء تتعاقب، فيتلف بعضها ليحل مكانه آخر. من هنا وصف الفلاسفة المسلمون عالم الصيرورة بأنه عالم الكون والفساد.) تنتهي عند حركة الفلك الدائرية المتصلة (إن الحركات تنقسم إلى نوعين حسب الفيزياء الأرسطية: أ. حركات مستقيمة منتهية وهي حركة الكم والكيف والأين.

ب. حركات مستديرة غير منتهية (أزلية) تنتهي عندها الحركات المستقيمة وهي حركة الفلك.).

وبما أن كل متحرك له محرك بالضرورة سواء كان هذا المحرك فيه أم خارجاً عنه (ابن ميمون، م17: II 157) لزم أن يكون هناك محرك للفلك. وإذا كانت الحالة هذه فإن هذا المحرك لا يتعدى أحد أربعة احتمالات هي:

أ. أن يكون جسما خارجا عنه.

ب. أن يكون غير جسم مفارق بمعنى غير متحيّز.

ج. أن يكون قوة شائعة فيه منقسمة بانقسامه كالحرارة في النار.(ابن ميمون، م10و11: II 248- 249)

د. أن يكون قوة شائعة فيه غير منقسمة كالنفس والعقل. (ابن ميمون، م10و11: II 248- 249)

ينفي ابن ميمون الاحتمال الأول في أن يكون المحرك جسما. تأسيسا على المقدمات السابقة فإن كل جسم هو متحرك بالضرورة (ابن ميمون، م 9: II 248). وعليه يحتاج إلى محرك آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا يعارض توقف المحركات عند محرك أول لا يتحرك (ابن ميمون،م3: II 240). وفي السياق نفسه ينفي ابن ميمون الاحتمال الثالث أي أن يكون المحرك قوة شائعة منقسمة. فاعتبار الفلك جسما يعني بالضرورة أنه متناهٍ (ابن ميمون، م1: II 231). بهذا فإن قوته متناهية (ابن ميمون، م12: II 251) إذ تنقسم

بانقسامه (ابن ميمون، م11: II 249). وعليه يحتاج إلى محرك آخر. وهذا بدوره يؤدي إلى نتيجة الاحتمال السابق نفسه.

ويمضي ابن ميمون في حجاجه لينفي الاحتمال الرابع في أن يكون المحرك قوة شائعة غير منقسمة. إن افتراض هذا الاحتمال يعني أن الحركة هنا هي بالعرض (*يندرج تحت التقسيم الأرسطي للحركة نوعان رئيسان هما : 1.الحركة بالذات مثل انتقال الجسم من مكان إلى مكان، 2. الحركة بالعرض مثل انتقال السواد في الجسم وانتقال النفس والعقل في الجسم.*) (ابن ميمون، م6: II 244). ومنه فإن كل متحرك بالعرض يسكن بالضرورة (ابن ميمون، م8: II 247). ومن هنا يحتاج إلى محرك آخر في حال سكونه وهكذا في دورة لا متناهية من الحركة مما ينقض هذا الاحتمال ويستبعد أن يكون سبباً في حركة لا متناهية.

يذهب ابن ميمون بعد استبعاده للاحتمالات السابقة إلى أن الاحتمال الثاني في أن يكون المحرك غير جسم مفارق هو الصحيح. و حسب مناقشته هذه فإنه يرى أنه بذلك قد أثبت مطلبين من المطالب الثلاثة التي استهدفها: أولها وجود المحرك الأول (= الله)، وثانيها كونه لا جسما ولا قوة في جسم. ومنه ينطلق ليثبت المطلب الثالث أي وحدانية الله مبينا أن ما لا يكون جسما فهو بالضرورة لا يقبل القسمة (ابن ميمون، م7: II 245) أو التغير (ابن ميمون، م5: II 244). وما دامت تلك صفته فهو لا يقبل التعدد أيضا (ابن ميمون م16: II 256). وتأكيدا لما سبق في أن المحرك الأول لا يتحرك فهو بالضرورة لا يخضع لمقاييس الزمان؛ ذلك أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها (ابن ميمون، م15: II 254).

تناول الكثير من فلاسفة الدين الاستدلال على وجود الله بالدراسة والنقد، ومنه الاستدلال من الحركة موضوع البحث هنا. وفي هذا السياق يؤكد الباحث أبرز نقد وجهه هؤلاء الفلاسفة للحجج التجريبية عامة ويتمثل في أن انطلاقها من التجربة الحسية على صعيد هذا العالم المحدود لا يمكن أن يوصل إلى الإله الخالق اللامحدود بأي استنتاج منطقي سليم من المقدمات الموجودة. ويذهب إلى أن افتراض الله بطريقة ما منذ البداية يزيل الصفة التجريبية عن هذه الحجج، في حين أن عدم حصول هذا الافتراض يبقي الأمور على صعيد التجربة المحدودة في العالم المنظور.

يتمثل ضعف الحجة حسب صياغة ابن ميمون في صعوبة استبعاد السلسلة غير المنتهية ووجوب قطعها بوضع كائن في أولها. فما من ضرورة منطقية توجب وقفها عند حد معين. فكما يستطيع العقل أن يتصور أو يفترض استمرار السلسلة إلى ما لا نهاية، هكذا

يستطيع تصورها في الخط المعاكس، أي ذاك المتجه نحو بدايتها (Hick 1973: 21) (صعب 1995 : 108).

إذا تم التقيد بالنقطة التي انطلقت منها الحجة وهي أن كل الأشياء تتحرك لتحتم متابعة السؤال عن سبب حركة المحرك الأول. فانطلاقا من أن كل الأشياء تتحرك لا يستثني المحرك الأول ولا يدعو إلى افتراض أنه لا يتحرك (صعب 1995 : 107).

يمكن تفسير الحركة فيزيائيا من طبيعة الأجسام، ومن غير الحاجة إلى افتراض محرك أول لا يتحرك. وهذا يعني أن السلسلة المقتصرة على نطاق هذا العالم الظاهر، عالم الخبرة اليومية، تغني عن فرض أي سبب أو مبدأ خارجها لتفسير حركة الأجسام، سواء أكانت حركة في المكان أم في الزمان أم من القوة إلى الفعل (Hick 1973: 21) (صعب 1995 : 110).

إن اعتبار عامل ما محركا لا يعني بالضرورة أنه خالق. وقد سبقت الإشارة إلى أن المحرك الأول عند أرسطو ليس خالقا، لأن العالم كان هناك منذ الأزل. والأحرى أنه يحرك العالم بجذبه إليه، أي بنقله من طور القوة إلى طور الفعل. وهذا يعني أن الله عند أرسطو هو العلة الغائية وليس العلة الفاعلة (صعب 1995 : 109، 110).

ب) الاستدلال من تركيب العناصر Argument from the composition of elements:

(إنا نجد أشياء مركبة من محرك ومتحرك يعني أنها تحرك غيرها وتتحرك من غيرها حين ما تحرك. وذلك بين بالمتوسطات في التحريك كلها، ونجد متحركا لا يحرك أصلا، وهو آخر متحرك فيلزم ضرورة أن يوجد محرك لا يتحرك أصلا. وذلك هو المحرك الأول. ومن حيث لا تمكن فيه حركة فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان كما بان في البرهان المتقدم) (ابن ميمون: II 273)

ينطلق ابن ميمون في استدلاله من تركيب العناصر من مقدمة أرسطية تفيد أنه إذا وجد شيء مركب من شيئين ووجد أحدهما منفردا لزم بالضرورة وجود الآخر منفردا أيضا؛ ذلك أن وجود أحدهما على انفراده دليل على عدم التلازم مما يوجب وجود الآخر. يدعم ابن ميمون صحة هذه المقدمة بمثال من بيئته الوسيطة بأن وجود "السكنجبين" وهو مركب من العسل والخل، ووجود العسل وحده، يوجب وجود الخل وحده أيضا (ابن ميمون: II 272).

ثم يتابع ابن ميمون ليطبق هذه المقدمة في مجال الحركة. ويوضح أن الملاحظة الحسية تدفع إلى الاعتقاد بوجود أشياء كثيرة مركبة من متحرّك ومحرّك بمعنى أنها

تحرّك غيرها ويحرّكها غيرها في الوقت نفسه. ولأن سلسلة المحرّكات لا تذهب إلى ما لا نهاية فلا بد من وجود محرك أول لا يتحرك أصلا. وذلك هو المحرك الأول (الله) (ابن ميمون: II 273).

بعد هذا كله يخلص الباحث إلى أن الاستدلال من تركيب العناصر ما هو في التحليل النهائي إلا صورة أو شكل آخر من الاستدلال من الحركة.

ج) الاستدلال من الفعل والقوة Argument from actuality and potentiality:

(معلوم أنا نرى دائما أمورا تكون بالقوة فتخرج إلى الفعل. و كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فله مخرج خارج عنه كما ذكر في المقدمة الثامنة عشرة. و بين هو أيضا أن ذلك المخرج كان مخرجا بالقوة ثم صار مخرجا بالفعل. وعلة كونه كان بالقوة إما لمانع من نفسه أو لنسبة كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه. فلما حصلت تلك النسبة أخرج بالفعل، وكل واحد من هذين يقتضي مخرجا أو مزيلا عائقا ضرورة. وهكذا يلزم أن يقال في المخرج الثاني أو مزيل العائق، وهذا لا يمر إلى مالا نهاية، فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة إلى الفعل يكون موجودا أبدا على حالة واحدة قوة لا فيه أصلا. أعني أنه لا يكون فيه ذاته شيء بالقوة، لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد يعدم، كما ذكر في المقدمة الثالثة والعشرين) (ابن ميمون: II 275)

تمضي حجة ابن ميمون على النحو التالي: من الجلي لحواسنا أن في العالم أشياء تتحرك. وكل ما يتحرك يجب أن يتحرك بسواه. والحركة المقصودة ليست بالضرورة انتقالاً من مكان إلى مكان آخر، بل قد تكون تغيراً، أي انتقالاً من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. فالحطب حار بالقوة، لكنه لا يصير حاراً بالفعل إلا عندما تلامسه النار. وما هو حار بالفعل لا يمكن أن يكون حاراً بالقوة في الوقت نفسه، لكنه بارد بالقوة في حال حرارته الفعلية. وهذا يعني أن الشيء لا يمكن أن يكون محرِّكاً ومحرَّكاً بذاته في آن معاً، ويؤكد أن كل ما يتحرك يحتاج إلى محرك سواه. ولكن بما أنه يستحيل التسلسل بالأسباب المحركة إلى ما لا نهاية، كان لا بد من التوقف عند محرك أول لا يتحرك ولا يحتاج بالتالي إلى عامل سواه. وهذا المحرك الأول الذي لا يتحرك يفهمه الكل على أنه الله (ابن ميمون: II 275).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الحجة مثل سابقتها أي الاستدلال من تركيب العناصر لا تخرج عن أن تكون صورة أو شكلاً من الاستدلال من الحركة.

د) الاستدلال من درجات الكمال Argument from the Degrees of Value :

(يحرك الالاه [الإله] الفلك أعني بكون الفلك يشتاق التشبه بما أدرك وهو ذلك المعنى المتصور الذي هو غاية في البساطة ولا تغير فيه أصلا، ولا تجدد حالة، والخير منه فائض دائما، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم إلا أن يكون فعله حركة دور لا غير. فإن هذا غاية ما يمكن في الجسم أن يدوم فعله عليه وهي أبسط حركة تكون للجسم ولا يكون في ذاته تغير ولا في فيض ما يلزم عن حركته من الخيرات) (ابن ميمون: II 281)

لم يورد ابن ميمون الاستدلال من درجات الكمال من بين جملة الحجج التي عرض لها، بالرغم من إشارته إلى مقدمة هذه الحجة في أكثر من موضع في سياق حديثه عن حركة الأفلاك. فقد أوضح ابن ميمون أن الأشياء في حركتها تتوق إلى المحرك الأول وتتجه نحوه إذ تتحرك في سعي نحو خيرها وكمالها. إلا أنه لم يتجاوز ذلك القدر من التوضيح ليكمل الحجة التي عرض لها أرسطو من قبل.

هـ) الاستدلال من السببية أو العلية الفاعلة (First-Cause Argument) :

(بيّن أن كل حادث فله سبب فاعل ضرورة، وهو الذي أحدثه بعد أن لم يكن موجودا. وذلك الفاعل القريب لا يخلو أن يكون جسما أو ليس بجسم. و كل جسم فليس يفعل من حيث هو جسم بل إنما يفعل فعلا ما من حيث هو جسم ما، أعني بصورته.... وذلك الفاعل القريب المحدث للشيء الحادث، قد يكون هو أيضا حادثا. وهذا لا يمر إلى ما لا نهاية، بل لا بد لنا ضرورة إن كان ثم شيء حادث أن ننتهي لمحدث قديم غير حادث هو الذي أحدثه) (ابن ميمون: II 301).

لم يفرد ابن ميمون للاستدلال من السببية أو العلية الفاعلة سياقا خاصا وإنما عرض لها في إطار استدلاله على وجود العقول المفارقة (*يعرف ابن رشد العقل المفارق بأنه الذي لا يعقل إلا ذاته، وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات. للتوسع أنظر* (الحفني 2000: 540) *وانظر* (جهامي 1998: 490- 491)). و يقدم ابن ميمون للحجة بقوله إن لكل حادث سببا فاعلا بالضرورة، وذلك الفاعل بدوره قد يكون أيضا حادثا. وإذا حاول العقل أن يتحرى علل الأشياء ويرد كل نتيجة إلى سببها لوجد نفسه في مأزق التسلسل بالعلل إلى مالا نهاية. ومن أجل وضع حدّ لهذه السلسلة يذهب ابن ميمون إلى ضرورة الوقوف عند "محدث قديم غير حادث" هو الله (ابن ميمون: II 301).

إلا أن الاستدلال من السببية لم يرق هنا لأن يكون أوفر حظا من غيره في رأي من تناوله بالدراسة والنقد. وعليه فقد سجل العديد من الباحثين في مجال فلسفة الدين واللاهوت حول هذا الاستدلال مجموعة من الملاحظات والآراء النقدية.

إذا تم التقيد بالمقدمة الأساسية التي انطلقت منها الحجة والقائلة إن لكل شيء علة لتحتم متابعة السؤال عن علة العلة الأول، كما يفعل الأطفال عندما يحدثهم أهلهم أو مربّوهم عن أن الله خلق العالم، فيسألون "ومن خلق الله" أو "من أين جاء الله". يضاف إلى ذلك أن السلسلة غير المنتهية التي تتحدث الحجة عن وجوب قطعها بوضع كائن في أولها ليست بالأمر المستحيل منطقيا. ويعزز هذا أن مفهوم السببية الضروري في العلوم لا يحتاج البتة إلى طرح مسألة الخالق على الإطلاق. وإن فرض الله سببا أولا لن يضيف شيئا إلى طرائق العلماء ولن يساعدهم في دراسة العالم فيزيائياً أو كيميائياً أو فلكياً أو بيولوجياً، وما إلى ذلك (صعب 1995: 107، 108) (Hick 1973: 21).

يذهب بعض الفلاسفة في إطار فيزيائي يعزز النقد السابق إلى أن الاستدلال من السببية ينطلق من اعتبارات عامة جدا عن العالم مرتبطة بصورة وثيقة بفيزياء العصور الوسطى التي تخطتها فيزياء العصور الحديثة. فإقصاء إمكانية الاستمرار إلى ما لا نهاية في النسق السببي فكرة أصبحت بعيدة كثيرا عن الفهم الحديث للنسق السببي الطبيعي. فالنسق السببي المقصود في سياق الاستدلال من السببية هو نسق هرمي من مراتب الوجود، نسق تكون كل أجزائه فاعلة في الوقت نفسه لضمان استمرار حدوث مسبب ما، وهذا ما يعارضه الفهم الحديث (ضاهر 1988: ج2، 1004).

إذا تم افتراض منطقية الحجة، أي أن نتيجتها تتبع مقدماتها، فهذا ليس دليلا على أن الإله الذي توصل إليه يتجاوز النظام الطبيعي. وهذا يفتح الباب على أكثر من احتمال. فقد يكون هذا الإله كائنا ضخما ليس مختلفا عن نوع البشر. وهذا من نوع ما يرد في بعض الأساطير القديمة. وقد يكون هو الكون كما يقول المنادون بمبدأ وحدة الوجود. وقد يكون العناصر المادية الأولية التي تتكون منها الأشياء، أو واحدا منها كالماء أو الهواء كما عند بعض المفكرين الأقدمين. وليس من الضروري أن تقتصر هذه الصفات على كائن واحد، بل قد يكون عدد من الآلهة تعاونوا على خلق العالم (صعب 1995: 108).

وإذا افترض أن هذه الحجة تثبت منطقيا وجود الله ووحدانيته، فهي تتعارض مع الفاعلية التي يعتقد معظم المؤمنين بالله، والتي ترد في الكتب المقدسة، أنها تنتمي إلى الله. فإذا تم التقيد بمنطق الاستدلال من العلية الفاعلة تبين أن الله أدخل كتفسير لبداية السلسلة. هذا يعني أن المبدأ الأول الذي قد توصل إليه المناقشة قد يشبه إله بعض الربوبيين الذي خلق العالم مرة واحدة، ثم انعزل عنه تماما وتركه يعمل وحده. هكذا

تحد الحجة من العلية الفاعلة من فاعلية الله بدلا من أن تجعلها مطلقة. وهي لا تجدي لتفسير حفظ الكون من لحظة إلى لحظة (صعب 1995: 108).

يقدم ديفيد هيوم (David Hume) (ت 1776) نقدا للحجة يستند إلى أن وجود سبب أخير يفسر وجود كل شيء يتعارض مع حسبان العالم لا متناهيا في القدم في الزمان على أساس أن السبب يجب أن يكون سابقا زمنيا على النتيجة. إلا أن هناك حالات كثيرة لا يكون فيها السبب سابقا زمنيا على النتيجة. فسبب كون الخشب مثلا يطفو على سطح الماء هو أن كثافته أقل من كثافة الماء، وسبب كون الطاولة غير معلقة في الهواء هو جاذبية الأرض. ولو كانت هذه الطاولة في وضعها الحالي منذ الأزل، لما غيّر هذا في شيء من حيث كونها في هذا الوضع بدل أن تكون معلقة في الهواء.

ومن هنا تأتي أهمية مسألة خلق العالم في فكر فلاسفة العصر الوسيط عموما وفكر ابن ميمون على وجه الخصوص. إذ يعتبر ابن ميمون أن قضية الخلق من المسائل الحاسمة في الفكر الديني التي تؤثر في فهم الله ودوره في الكون. ويتبنى في هذا المجال موقف العقيدة اليهودية مؤكدا في أكثر من موضع التزامه به. ويتلخص هذا الموقف في أن الله وُجد بذاته ولم يوجد معه أي شيء على الإطلاق، وبعدها قرر أن يوجد العالم. وكان حرا بالكامل في أن ينشىء نوع العالم الذي أراده؛ إذ لم يحدده أي شيء في عملية الخلق، ولم توجد أي مادة أمكنه إعادة تشكيلها، كما لم توجد أي محددات لتجبره على أن يخلق العالم بهذه الطريقة أو تلك. فالعالم حسب هذا الموقف خُلق من العدم (*creation ex nihilo*) ولم يتسبب في وجوده سوى إرادة الله الخالق (Leaman 1990: 65).

(وهو رأي كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى عليه السلام وهو أن العالم بجملته أعني أن كل موجود غير الله تعالى، فالله أوجده بعد العدم المحض المطلق وأن الله تعالى وحده كان موجودا ولا شيء سواه، لا ملك ولا فلك ولا كل داخل الفلك. ثم أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته، ومشيّته، لا من شيء، وإن الزمان نفسه أيضا من جملة المخلوقات) (ابن ميمون: II 305).

في هذا السياق فإن الله حسب نظرة ابن ميمون أو بالأحرى حسب الموقف التوراتي الذي يتبناه من مسألة الخلق هو نفسه الله، باعتباره خالقا ضمن مذهب التعالي أو النظرة التأليهية التقليدية بمعنى الخالق اللامتناهي والقائم بذاته. وحسب هذا المذهب فإن الخلق يعني أكثر من تصميم صور جديدة من مادة معطاة مسبقا. إنه يعني الخلق من لا شيء. وذلك يتضمن أولا: أنه يوجد تمييز مطلق بين الله وما يخلقه، بحيث أنه يستحيل منطقيا لأي مخلوق أن

يصير الخالق، وثانيا: أن مملكة الكائنات المخلوقة تعتمد بصورة مطلقة على الله باعتباره صانعها والمصدر المطلق لاستمرارها في الوجود (ضاهر 1988: ج2، 1018).

إن هذه النظرية في الخلق تختلف بصورة جذرية عن النظريات الكوزمولوجية في الفلسفة اليونانية القديمة. فالنظرية الأخيرة رأت في عملية الخلق شيئا لا يتجاوز إضفاء بنية عقلية على مادة موجودة سلفا. إن قصة الخلق الأفلاطونية تصور الخالق على أنه صانع بمعنى أنه يصمم عالما من مادة موجودة أصلا مستعملا المثل دليلا له. وإله أرسطو هو مصدر حركة كل الأشياء في اتجاه تحقيق كمالها، ولكنه ليس مصدرا لوجودها المادي، إذ لا يوجد في فكر أرسطو ما يوحي بأن الله خلق المادة ذاتها (ضاهر 1988: ج2، 1018).

وامتدادا لما سبق دعا كثير من الفلاسفة الأرسطيين في العصر الوسيط إلى أن العالم كان موجودا دائما واعتبروا وجوده على الصورة التي هو عليها أمرا ضروريا. واتخذت مناقشات هؤلاء الفلاسفة صيغا مختلفة إلا أنها تتفق في خطوطها العامة مع الحجة الرئيسية التالية: إذا لم يكن العالم موجودا في وقت ما في الماضي فلا يمكن عندها الكلام عن الزمان؛ ذلك أن الزمان عرض للحركة، وإذا لم يوجد شيء في العالم ليتحرك فلا يمكن الكلام عن "الزمان" أو "قبل" و "بعد". وعليه فإن خلق الله المفترض للعالم لا يمكن أن يكون حدث في زمان ما في الماضي لأن العالم ما هو إلا أزلي في وجوده (Leaman 1990: 65).

(غرضي في هذا الفصل أن أبين أن أرسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه، ولا هو في ذلك غالط أعني انه نفسه عالم أن لا برهان له على ذلك. وأن تلك الاحتجاجات والدلائل التي تبدو وتميل النفس إليها كثيرا، وهي أقل شكوكا على ما يزعم الاسكندر ولا يظن بارسطو أنه يعتقد تلك الأقاويل برهانا، إذ وأرسطو هو الذي علم الإنسان طرق البرهان وقوانينه وشرائطه، والذي دعاني لهذا القول لأن المتأخرين من تباع أرسطو يزعمون أن أرسطو قد برهن على هذه المسألة، ويظن أن جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشنع مخالفته أو كونه خفيت عنه خافية أو وهم في أمر من الأمور. فلذلك رأيت أن أجاريهم على رأيهم وأبين لهم أن أرسطو نفسه لا يدعي لنفسه البرهان في هذه المسألة) (ابن ميمون: II 313)

تمثلت المشكلة الرئيسية لدى ابن ميمون في السؤال التالي: ماذا عليه أن يفعل عندما تعارض الفلسفة التناخ في قضايا معينة، وهي في جملتها قضايا تتصل بالعلم الطبيعي. في هذا الإطار كان التناقض الأكثر جدية الذي واجهه ابن ميمون هو أن التوراة تعدّ العالم

نتيجة جهد إلهي خلاق خالص، جهد ليس له محددات، وبهذا فهو خلق من العدم. ولكن أرسطو، وهو أكثر عالم طبيعي إقناعا في رأي ابن ميمون، قد دعا إلى أن الكون أزلي، بدون بداية ولا نهاية (Novak 1999:www.nova.edu).

يؤكد ابن ميمون هنا أنه إذا كان أرسطو قد أوضح نظريته بشكل مقنع عن أزلية الكون فلا يسعه إلا أن يعيد تفسيرالتناخ وفقا لذلك. ويتجه إلى هذا الرأي لأنه يعتقد أن كلا من التناخ والطبيعة كيانات مخلوقة يخضعان للطريقة نفسها في تقديم فهمهما للقضايا. وبما أن العالم المعروف للفلاسفة سابق في وجوده للتناخ فإن طريقة فهم التوراة مشتقة من طريقة فهم العالم وليس العكس. ومن هنا قبل ابن ميمون سلطة الموروث الديني فقط فيما يخص قضايا الشريعة أما في مسائل العلوم، فمع أنه يعتبر معظم قضايا اللاهوت علما فإنه لا يعطي في هذا المجال أي سلطة للموروث الديني. ويرى أن على الشخص أن يكون مقتنعا بما هو مقنع عقلا وإن عارضته الآراء المقبولة تقليديا. ووفقا لذلك رفض سلطة ربانية التلمود في مسائل تتعلق بالعلوم الطبيعية بعد أن كان قد قبل بالكامل سلطتهم الفقهية في التأصيل لقواعد الشريعة اليهودية وصياغتها (Novak 1999:www.nova.edu).

بعد أن قدم ابن ميمون موقفه من الموروث الديني والأرسطي يرفض فإنه أزلية العالم ويعزو ذلك إلى أن نظرية الأزلية الأرسطية ليست مقنعة. إذ يرى أن أرسطو يستدل على أزلية العالم اعتمادا على قانونه الطبيعي ليصل بعد ذلك إلى نتيجة ميتافيزيقية. وعليه فإنه يرى أن نظرية الأزلية الأرسطية تشبه في معقوليتها مذهب الخلق من العدم في اليهودية. وإذا كانت الحالة على هذا النحو فإن ابن ميمون يرى أن الالتزام بالوجهة التقليدية يمثل اتجاها إيجابيا لأنه عندما يأتي التغيير (أزلية العالم) فإن عبء الإثبات يقع على أولئك الذين يريدونه أكثر من أولئك الذين يؤيدون النظرية القائمة (الخلق من العدم).

(فالذي أرومه أنا أن أبين أن كون العالم محدثا على رأي شريعتنا الذي قد بينته، ليس بممتنع وأن تلك الاستدلالات كلها الفلسفية التي يبدو منها أن ليس الأمر كما ذكرنا، يوجد لتلك الحجج كلها وجه يعطلها ويبطل الاستدلال بها علينا. فإذا صح لي ذلك وكانت هذه المسالة أعني قدم العالم أو حدوثه ممكنة كانت عندي مقبولة من جهة النبوة التي تبين أمورا ليس في قوة النظر الوصول إليها.... وأبين أن كما تلزمنا شناعة ما في اعتقاد الحدوث، كذلك تلزم شناعة أشد منها في اعتقاد القدم، وهنا أنا الآن آخذ في إيجاد الطريق التي تعطل دلائل كل من يستدل على قدم العالم) (ابن ميمون: II 316).

و بالرغم من أن ابن ميمون كان باستطاعته أن يترك الحجاج عند هذا الحد، إلا أنه أراد أن يتحول إلى اتجاه أكثر إقناعا. لذلك فإنه يناقش أرسطو على أرضيته الخاصة: الغائية. يناقش ابن ميمون بأن أرسطو ليس غائيا بما يكفي لأنه وإن استطاع أن يؤسس لغائية ملازمة للكون إلا أنه لم يستطع أن يؤسس غائية للكون ذاته. بمعنى أنه لم يستطع أن يحدد غرضا للكون ككل لأن إلهه بقي جزءا من العالم بالرغم من كونه في أقصى قمته.

(وأما بحسب رأينا نحن فالأمر بيّن أنها بقصد لا على جهة اللزوم، ويجوز أن يغيرها ذلك القاصد ويقصد قصدا آخر، لكن ليس أي قصد بإطلاق، لأن طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين. وغرضي في هذا الفصل أن أبين لك بدلائل تقارب البرهان أن وجودنا هذا يدلنا على أنه بقصد قاصد) (ابن ميمون: II 325).

تأسيسا عليه يرى ابن ميمون أن الله المتعالي عن العالم هو الذي خلقه لغرض يتعالى عن أي شيء فيه وهو معرفة الله. ومن هنا جاء ترابط تعالي العالم وتعالي الله في فكر ابن ميمون، فالغائية التي أسسها أرسطو بشكل جزئي وبدقة في العالم يمنحها ابن ميمون هنا غائية تتجاوز هذا العالم ككل.لا يُظهر ابن ميمون مذهب الخلق بأنه على وفاق تام مع الغائية الكونية فقط، بل وينقل هذه الغائية أيضا إلى ما وراء حدود النظرية الأرسطية. ومع هذا فإن ابن ميمون لم يقل أن الخلق من العدم يمكن إثباته؛ إذ كيف يمكن إثباته عندما يكون الدليل ما يمكن رؤيته من علاقة بين الكائنات في نطاق العالم نفسه؟ مع هذا يخلص ابن ميمون إلى أن نظرية الخلق تقدم نموذجا كليا يساعد على فهم العالم بشكل أكثر دقة؛ ذلك أنها تستطيع ربط العالم ككل بما وراءه (Novak 1999:www.nova.edu).

مما يتصل بموضوع النقاش هنا نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة والتي تبناها عدد من الفلاسفة المسلمين أبرزهم الفارابي وابن سينا. وتعتمد هذه النظرية إلى حد ما على الكوزمولوجيا الأفلوطينية فيما يخص بداية العالم والزمان وتنظر إلى العالم على أنه صادر منذ الأزل عن الواحد في سلسلة من المراحل والمستويات هي العقل والنفس والطبيعة. ولا تسمح هذه النظرية بوجود خلق بمعنى الخلق من أجل غاية. فالواحد، الخير المطلق والكائن الأكمل، بدون غايات. وبما أن كل حركة هي حركة في اتجاه غاية والواحد بدون غايات، إذن فالواحد لا يتحرك. ولذلك فإذا وجد شيء آخر بعد الواحد فلا يمكن أن يكون وجوده نتيجة الحركة الواحدة، أي لأي فعل إرادي يقوم به. إذن ما يوجد بعد الواحد يجب أن يكون، في لغة أفلوطين، إشعاعا صادرا عن الواحد منذ الأزل دون حصول أي تغيير على الإطلاق في الواحد (ضاهر 1988: ج2، 1019).

تنبه ابن ميمون لما يمكن اعتباره مخاطر نظرية الفيض التي تدمج بين مذهب الخلق وأزلية العالم بطريقة تنكر حرية الاختيار الإلهي. فالنظرية كما سبقت الإشارة تذهب إلى أن الخلق يصدر بصورة مباشرة وعفوية عن الواحد وهذا ما يناقض الحرية الإلهية بل وينفيها تماما. ويرى ابن ميمون أن الالتزام الأرسطي بأزلية العالم يتفق مع الضرورة الأفلوطينية في نظرية الفيض. وإزاء ذلك يذهب إلى أن كل الأشياء توجد وفقا لغاية وليس وفقا للضرورة (Carroll 2000: www.cornell- iowa.edu).

(قد بان لك من مذهب أرسطو ومن كل من يقول بقدم العالم أنه يرى أن هذا الوجود صدر عن الباري على جهة اللزوم، وأنه تعالى علته، وهذا معلول، وهكذا لزم. وكما لا يقال فيه تعالى لم وجد أو كيف وجد؟ هكذا أعني واحدا وغير جسم. كذلك لا يقال في العالم بجملته لم وجد وكيف وجد؟ هكذا، إذ هذا كله لازم أن يوجد كذا العلة ومعلولها. ولا يمكن فيهما عدم بوجه، ولا تغير عما هما عليه. فلذلك يلزم عن هذا الرأي لزوم دوام كل شيء على طبيعته، وأن لا يتغير بوجه شيء من الأشياء عن طبيعته. وبحسب هذا الرأي يكون تغير شيء من الموجودات عن طبيعته ممتنعا فلا تكون إذن هذه الأشياء كلها بقصد قاصد اختار وأراد أن تكون هكذا، لأنه إن كانت بقصد قاصد فقد كانت غير موجودة، هكذا قبل أن تقصد) (ابن ميمون: II 324، 325).

وفي السياق نفسه يرفض ابن ميمون الرأي القائل بأن الأسباب تستوجب النتائج، وهو في ذلك يتبع بعض علماء الكلام. ويذهب إلى أن "المحدد" يجعل النتيجة ممكنة ولكنه لا يوجبها بالضرورة مطبقا هذا المفهوم على الإرادة الحرة. فإذا كنت جائعا، وهناك أنواع مختلفة من الطعام على يميني ويساري، فإن إرادتي قادرة على تحريكي يمينا أو يسارا بالرغم من وجود دوافع وأسباب تحتم الحركة في هذا الاتجاه أو ذاك. بطريقة مشابهة كان بإمكان الله أن يختار أن يخلق أو أن لا يخلق، وكان بإمكانه أن يخلق عددا من العوالم أو الأكوان يعبر كل منها عن قدرته وحكمته؛ إذ لا يوجد شيء أوجب عليه ضرورة خلق هذا العالم (Koons 1998: www.lederu.com).

ويؤكد ابن ميمون الإمكانية المطلقة للعالم المخلوق، ويشير إلى أن أرسطو لا يستطيع أن يشرح لماذا هناك أفلاك؟ ولماذا هي مرتبة بتلك الطريقة المحددة؟. ويستنتج من ذلك أن هناك ترتيبات أخرى ممكنة للعالم قد تناسب غرض الله بصورة متساوية تجد تفسيرا لها في الاختيار الإلهي الحر.

(فكيف يتخيل عاقل أن تكون أوضاع هذه الكواكب ومقاديرها وعددها وحركات أفلاكها المختلفة للامعنى، أو كيف اتفق. لا شك أن كل شيء منها ضروري

بحسب قصد القاصد. وترتيب هذه الأمور على جهة اللزوم لا بقصد أمر بعيد من التصور جدا جدا، ولا دليل عندي على القصد أعظم من حركة الأفلاك.... ولذلك تجد الأنبياء كلهم قد اتخذوا الكواكب والأفلاك دليلا على وجود الإله ضرورة) (ابن ميمون: II 332).

يرى ابن ميمون أن هناك صلة وثيقة بين الإمكانية والخلق في زمان محدد. ويعتقد بأنه لو جعل الله العالم أزليا لكان فيضا بالضرورة من طبيعته لا مجال في ذلك لحرية الاختيار أو الإمكانية الحقيقية، ولا أمكن لشيء أن يكون مختلفا عما هو عليه الآن فعلا. ومنه يرى أن العالم ما هو إلا نتاج إرادات حرة أوجدته في زمان محدد (Koons 1998: www.lederu.com).

وفي سياق فلسفي إسلامي يذهب الغزالي (ت 1111م/ 505هـ) إلى أن كون الله سببا للعالم يعني انه الفاعل الذي أوجده، ومثل هذه السببية تطلب بداية زمنية. بكلمات أخرى لا يمكن للعالم أن يكون أزليا ونتيجة الفعل الإلهي في آن معا، لأنه ما يكون نتيجة فعل صادر عن آخر يتوجب أن يأتي إلى الوجود بعد مبادرة الفعل من هذا الآخر. وعليه يخلص الغزالي إلى أن ما يوجد منذ الأزل لا يمكن أن يكون معه آخر، ولو حتى آخر إلهي، كمصدره الموجد (الغزالي: 27- 31).

وفي المقابل يناقش ابن رشد (ت 1198م/ 595هـ) بأن الخلق منذ الأزل لا يشكل فقط مفهوما واضحا يقبله العقل وإنما يعتبر أيضا الطريق الأنسب لوصف العالم. وفي نقاشه هذا يفرق بين مفهومين مختلفين فيما يخص أزلية العالم، أولهما الأزلي بمعنى أن العالم غير محدد بزمان، و ثانيهما الأزلي بمعنى أن العالم مكتف بذاته منذ الأزل ولم يحتج إلى سبب أول أوجده. ويجادل ابن رشد بأن الفلاسفة، مثل أرسطو، يتفقون مع أزلية العالم في حدود المعنى الأول فقط ولا يتجاوزونه إلى المعنى الثاني (ابن رشد: 88- 92).

هذا وقد سبقت الإشارة إلى أن كلا من الفارابي وابن سينا قد تبنيا نظرية الفيض فيما يخص خلق العالم عند الحديث عن موقف ابن ميمون من هذه النظرية.

و) الاستدلال من الممكن والواجب أو الحجة الكوزمولوجية (The Cosmological Argument):

(لا شك أن ثمة أمورا موجودة، وهي هذه الموجودات المدركة حسا ولا يخلو الأمر من ثلاثة أقسام وهي قسمة ضرورية: وهي إما أن تكون الموجودات كلها غير كائنة فاسدة، أو تكون كلها كائنة فاسدة، أو يكون بعضها كائنا فاسدا، وبعضها غير كائن ولا فاسد. أما القسم الأول فبين المحال لأنا نشاهد موجودات كثيرة كائنة فاسدة. وأما القسم الثاني فهو أيضا محال وبيانه لأنه إن كان كل موجود واقعا

تحت الكون والفساد فالموجودات كلها، كل واحد منها ممكن الفساد والممكن في النوع لا بد ضرورة من وقوعه كما علمت، فيلزم أنها تفسد أعني الموجودات كلها، وإذا فسدت كلها محال أن يوجد شيء، لأنه لم يبق من يوجد شيئا. ولذلك يلزم أن لا يكون شيء موجود بتّة. ونحن نشاهد أشياء موجودة، وها نحن موجودون فيلزم ضرورة بهذا النظر إن كان ثمة كائنة فاسدة كما نشاهد أن يكون ثم موجود ما لا كائن ولا فاسد. وهذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا إمكان فساد فيه أصلا، بل هو واجب الوجود لا ممكن الوجود) (ابن ميمون: II 273)

يتميز الاستدلال من الممكن والواجب أو الحجة الكوزمولوجية بالتفريق بين مرتبتين من الوجود: مرتبة الوجود الممكن ومرتبة الوجود الواجب. وكان الفلاسفة المسلمون وفي طليعتهم الفارابي وابن سينا قد حللوا مفهوم الممكن والواجب قبل ابن ميمون وفلاسفة الغرب المسيحي في العصور الوسطى.

وتذهب الحجة في صياغتها العامة إلى أن الكائنات التي نراقبها في العالم تأتي إلى الوجود ثم تزول، وأن هناك حركة مستمرة من الكون والفساد. وهذا يعني أن كائنات العالم ممكنة الوجود وليست واجبة أو ضرورية. فلو كانت واجبة لكانت هناك منذ الأزل، ولما تبدلت. إلا أن وجودها يحتم وجود كائن ضروري أو واجب الوجود لا يخضع للتبدل. وإن لم يكن ثمة كائن من هذا النوع لما أتى أي شيء إلى الوجود. وهذا الكائن الضروري هو ما ندعوه الله (صعب 1995: 116) (Diamond 1974 :274) (Hick 1973: 22).

تدعم الحجة المستمدة من مفهوم الممكن والواجب حسب صياغة ابن ميمون معقولية استحالة وجود سلسلة لا متناهية من الأسباب أو العلل. وترتكز بشكل أساسي على فكرة الزمن المطلق من جهة، وعلى الإدراك الحسي والترجيح بين احتمالات متعددة من جهة أخرى.

وينطلق ابن ميمون في حجاجه من الإدراك الحسي للموجودات في العالم المنظور لينتهي إلى ضرورة وجود واجب الوجود وعلّة الموجودات كلها، الله. فيؤكد في بداية مناقشته أن الموجودات ككل لا تتجاوز أحد ثلاثة احتمالات من حيث نوع وجودها: أولها أن تكون كلها واجبة، وثانيها أن تكون كلها ممكنة، وثالثها أن يكون بعضها واجبا وبعضها ممكنا (ابن ميمون: II 273).

يستبعد ابن ميمون الاحتمال الأول ويرى أن الملاحظة الحسية تنفيه؛ إذ يلاحظ الإنسان موجودات ممكنة يلحقها التغير والفناء ويمكن لعقله تصور عدم وجودها (ابن ميمون: II 273). ثم يحاول أن يثبت استحالة وصف كل الموجودات بالممكنة، ويحتج بأنه إذا

افترضنا أن كل كائن في العالم ممكن الوجود توجب أن يكون هناك وقت ما في الماضي لم يوجد فيه شيء على الإطلاق.

تقدم حجة ابن ميمون إشكالية الإثبات على النحو التالي: إما أن يكون العالم كله قد وجد في وقت ما في الماضي كما يعتقد ابن ميمون نفسه أو أن يكون الزمن مطلقاً. وتمضي الحجة إلى أنه إذا كان العالم قد وجد في وقت ما في الماضي توجب أن يكون هناك سبب أزلي أوجد هذا العالم في ذلك الوقت، وهو الله الكائن الأزلي الواجب الوجود في مفهوم ابن ميمون، وفي المقابل تفترض الحجة أنه إذا كان الزمن مطلقاً وجب أن يكون هناك وقت ما في الماضي لم يوجد فيه شيء، وبالتالي فلا بد من سبب أزلي أوجد العالم (ابن ميمون: II 273، 274).

يوافق ابن ميمون المبدأ الأرسطي في أن الأشياء في هذا العالم متناهية في المقدار والعدد (ابن ميمون، م1و2: II 232 - 239). وبناء عليه يتبنى مفهوما مشابها يتمثل في أن الأشياء إذا وجدت فقط بالإمكان فإن هناك احتمالية متناهية في أن لا يوجد شيء في لحظة ما. وإذا كان وجود الشيء أو عدم وجوده يعتمد على شيء آخر، فإن هناك دائما احتمالية متناهية في أن كل شيء يجب أن يتوقف عن الوجود أو أن لا يوجد في لحظة ما. وبالتالي وفي الزمن المطلق فإن كل احتمالية متناهية يجب أن تحدث في النهاية. وبهذا ففي وقت ما من الماضي يجب أن لا يوجد شيء. وإذا ما وجدت اللاشيئية في وقت ما توجب أن تستمر في الوجود بعد ذلك الوقت؛ لأن اللاشيء يولد بدوره لا شيء. وبالتالي فإن لا شيء يوجد الآن، وهذا ما يعتبر بكل وضوح خطأ (ابن ميمون: II 273).

وبهذا يستبقي ابن ميمون الاحتمال الثالث، ويذهب إلى ضرورة وجود واجب الوجود أي ما كان علة ذاته وليس لوجوده سبب (ابن ميمون، م20: II 261). ومنه يشرع في إثبات أن واجب الوجود بسيط منزه عن التركيب فهو واحد (ابن ميمون، م21: II 261). وعليه لا يكون جسماً ولا قوة في جسم (ابن ميمون، م22: II 262).

بعد هذا كله يخلص الباحث إلى أن الحجة المستمدة من الممكن والواجب ليست بأوفر حظا من سابقاتها من الحجج؛ إذ وجه الباحثون إليها العديد من الانتقادات سواء في صياغتها العامة أم التومائية أم في صياغتها عند ابن ميمون، مما أدى في التحليل النهائي إلى سقوط هذه المناقشة.

تتمثل أضعف نقطة في الحجة وفق صياغة ابن ميمون وفي رأي كل من جون هيك (John Hick) (1973) و روبرت كونس (Robert Koons) (1998) في الافتراض بأن استمرار أي شيء في الوجود أو فنائه هي عملية مستقلة عن تلك الخاصة بأي شيء آخر.

ويذهبان إلى أن كل شيء قد يكون ممكناً، لكن من المحال أن يتوقف كل شيء عن الوجود أو أن لا يوجد معا وفي نفس اللحظة، لأن فناء بعض الأشياء ببساطة يمنع فناء بعضها الآخر (Hick 1973: 22) (Koons 1998: www.leaderu.com).

تتوصل الحجة الكوزمولوجية إلى الواجب أو المطلق أو اللامحدود نتيجة مقدمات تقتصر على معطيات التجربة الحسية. فمجمل ما تقدمه التجربة هو أن الكائنات في العالم موجودة على هذا النحو. أما اعتماد مفهوم الممكن لأن معناه لا يستقيم من غير الواجب فهو افتراض مسبق لما تريد الحجة إثباته (صعب 1995: 117).

ويوجه الكثير من فلاسفة العالم الإنكلوسكسوني المنتمين إلى خطيّ الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي النقد التالي إلى الحجة: النتيجة التي تخرج بها الحجة هي أن اللّه كائن واجب الوجود أو ضروري. إلا أن الضرورة مفهوم منطقي وليس مفهوما وجوديا. فالضرورة سمة الجمل أو الأحكام التكرارية التي تقوم صحتها على التحديد أو طريقة استعمال اللغة، كالقول إن الكل أكبر من الجزء، وإنه يستحيل وجود دائرة مربعة، وإن المثلث مؤلف من ثلاثة أضلاع. لكن ما هو ضروري منطقيا غير موجود. فكون المثلث مؤلف من ثلاثة أضلاع لا يشير إلى وجود أي مثلث، لكنه يقول إن المثلث في حال وجوده يجب أن يتألف من ثلاثة أضلاع. أما وصف الكائنات في العالم فلا تلازمه أي ضرورة منطقية وإنما يحصل بالاختبار (صعب 1995: 117) (ضاهر 1988: ج2، 1002). إلا أن هيك (1973) يعارض هذا النقد إذ يذهب إلى أن الحجة المستمدة من الممكن والواجب لا تستعمل أصلا مفهوم الكائن الضروري أو الواجب منطقيا. ويؤكد أن مفهوم الكائن الواجب في الموروث اللاهوتي لا يقترن بالضرورة المنطقية وإنما يقترن بنوع من الضرورة الحقيقية أو الفعلية، والتي تتمثل عند الحديث عن اللّه بمفهوم الموجود بالذات. ويخلص إلى نفي المساواة بين فكرة "اللّه كائن واجب أو ضروري الوجود" وفكرة "اللّه موجود" التي يفترضها نقاد الحجة (Hick 1973: 22,23).

يبقى نقد مهم للحجة الكوزمولوجية في رأي كل من هيك (1973) ودايموند (Diamond) (1974). يرى هيك أن قوة استنتاج الحجة ترتكز على المعضلة التالية: إما أن يكون هناك كائن واجب الوجود أو ضروري أو أن الكون يكتنفه الغموض ولا يمكن فهمه بالكامل. تعتبر هذه الحجة مقنعة في رأي هيك في حالة واحدة فقط وهي إذا أمكن إقصاء البديل الثاني. وعليه فإنه يعتقد صعوبة إمكانية إقصاء مثل هذا البديل الذي يشكل موقع المتشكك من وجود اللّه. فالمتشكك يرى أن تفسير وجود الكون وظواهره ليس بحاجة إلى وجود كائن خارجه (Hick 1973: 23). ويضيف دايموند

(1974) في هذا السياق أن المتشكك يقطع تعاقب أسئلة لماذا عندما يصل إلى ما يعتبره حقائق كاملة مثل وجود الكون ويصر على أنه لا طائل من وراء سؤال مثل: لماذا يوجد الكون؟ ويرى دايموند أن أصحاب الحجة الكوزمولوجية الذين ينادون بتطبيق أسئلة لماذا على كل شيء يقطعون سلسلة الأسئلة عندما يصلون إلى الكائن الضروري. وبهذا فإنهم يحدّون من تطبيق هذه الأسئلة مما يضعف من حجتهم (Diamond 1974: 285).

بقي أن يُلاحظ أن ابن ميمون لم يقدم الحجة المستمدة من الكون وتدبيره (الغائية) في سياق استدلاله على وجود الله. وذلك بالرغم من إشارته إلى المبدأ الأساسي للحجة عند تناول مسألة خلق العالم كما تقدم بقوله بغائية الكون والقصد في بنيته وترتيبه. كما يُلاحظ أنه لم يورد أيضا الدليل الأنطولوجي (القبْلي) كما يفهم من حجة أنسلم (عرض *أنسلم حجته تعليقا على فكرة وردت في المزمورين 14 و15: (قال الجاهل في قلبه ليس إله). وأصر على أن الوصول إلى فهم واضح لمفهوم الله يكفي للبرهنة على وجوده. والسبب لذلك، في اعتقاده، هو أنه عندما نتأمل في مفهوم الله، نجد أنه مفهوم كائن لا يمكن تصور أي كائن أعظم منه، أي كائن كامل بصورة مطلقة.ولكن ما أن يتضح، في اعتقاد أنسلم، أن الله هو كائن لا يمكن تصور أي كائن أعظم منه حتى يتضح أن إنكار وجوده لا يمكن إلا أن يقود إلى تناقض منطقي، وذلك لأن الوجود كمال. للتوسع أنظر* (صعب 1995) (ضاهر 1988) *وانظر* (Hick 1973) (Diamond 1974).) في جملة ما أشار إليه من أدلة.

يتبين مما تقدم كله أن مقاربة ابن ميمون لمسألة وجود الله لم تتجاوز في خطوطها العامة أجندة الفلسفة الإسلامية من حيث التمييز بين وجود الله ووجود المخلوقات وتقسيم الوجود إلى ممكن وواجب. أما فيما يتعلق بالأدلة وإن كان أرسطو هو المصدر الأساسي لدى ابن ميمون من حيث المضمون فمن الجلي أنه عالج الموضوع بالطريقة ذاتها التي يقع عليها الباحث في الفلسفة الإسلامية في كتابات الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد.

ثبت المصادر والمراجع العربية:

- ابن ميمون، موسى، بدون تاريخ، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، أنقرة.
- بدوي، عبد الرحمن، 1984، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- جهامي، جرار، 1998، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان، بيروت.
- ابن رشد، محمد بن أحمد (ت 1198م/ 595هـ)، 2001، تهافت التهافت، قدم له وعلق عليه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن سينا، الحسين بن علي (ت 1037م/ 429هـ)، 1938، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، القاهرة.

- صعب، أديب، 1995، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت.
- ضاهر، عادل، 1988، فلسفة الدين ص 1000- 1019، الموسوعة الفلسفية العربية م. 2، رئيس التحرير معن زيادة. معهد الإنماء العربي، بيروت.
- الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد (ت 950م/ 339هـ)، 1910، عيون المسائل في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، القاهرة.
- مرشان، سالم،1992، الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة، بيروت.
- نصر، سيد حسين، 1986، ثلاثة حكماء، ت. صلاح الصاوي، دار النهار، بيروت.

ثبت المراجع الأجنبية:

- Caroll, William. 2000. *Creation and the Eternity of the World: Averroes, Maimonides, and Aquinas*. From www.cornell-iowa.edu.
- Diamond, Malcolm. 1974. *Contemporary Philosophy and Religious Thought, An Introduction to the Philosophy of Religion*. McGraw-Hill Books, New York.
- Diamond, Malcolm. 1974. *Contemporary Philosophy and Religious Thought, An Introduction to the Philosophy of Religion*. McGraw-Hill Books, New York.
- Hick, John. 1973. *Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Hyman, Arther. 1996. Jewish Philosophy in the Islamic World p. 677-695. In Nasr, Seyyed Hossien and Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy vol. 1*. Routledge History of World Philosophies. Routledge, London and New York.
- Inati, Shams. 1996. Ibn Sina p. 231-246. In Nasr, Seyyed Hossien and Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy vol. 1*. Routledge History of World Philosophies. Routledge, London and New York.
- Koons, Robert. 1998. *Ibn-Sina, Maimondes, and Aquinas*. From www.leaderu.com.
- Leaman, Oliver. 1990. *Moses Maimonides*. Routledge, London and New York.
- Novak, David. 1999 (Feb). The Mind of Maimonides (Moses ben Maimon). *A Monthly Journal of Religion and Public Life*. From www.nova.edu.

أينشتاين وأزمة العقل

نقله الى العربية: أ. بلقناديل عبد القادر،

قسم الفلسفة،

المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي معسكر.

في هذا النصّ...

يحاول M. MERLEAU-PONTY (ميرلو بونتي1908- 1961) قراءة لحظة من لحظات إنشداد العقل الغربي الحديث، وذلك بتحليله للرؤية الإبيستيمولوجية الأينشتاينية المرتبكة فلسفيا:

- أينشتاين رائد الثورة المعاصرة في العلوم الفيزيائية من خلال نظريته في النسبية.

- أينشتاين الإنسان الفيلسوف التقليدي صاحب الرؤية الواقعية المركزية التي ضلّت تتطلّع نحو المثل الأعلى للعلم الكلاسيكي.

كيف لهذين البعدين الرمزيين أن يجتمعا في عقل واحد؟ هذا ما لا يمكن نعته إلاّ بعبارة "الأزمة" La Crise.

[309] كان العلم زمن أوغست كومت (August Comte) متأهبا للسيطرة نظريا وعمليا على الكينونة. سواء تعلّق الأمر بالفعلين التقني أو السياسي، ظنّ الجميع بأنهم سيطالون القوانين التي منها صنعت الطبيعة والمجتمع، ثمّ التحكّم فيهما تبعا لمبادئ تلك القوانين.

لكن، ما حدث شيء آخر، أمر معاكس تقريبا: بعيدا على أنه في العلم، كان النور والفعالية قد ترعرعا معا، فإنّ هناك تطبيقات مربكة للعالم قد تولّدت عن علم شاهق في تأمليته، على الرغم من عدم وجود اتفاق حول معنى عبارة "تأملية". بعيدا عن كون العلم قد نزل بمستواه حتى خضع للسياسة لدينا، وعلى خلاف المعهود، فيزياء تغصّ بالنقاشات الفلسفية بل والسياسية تقريبا.

إنّ أينشتاين EINSTEIN نفسه ظلّ يمثل روحا كلاسيكيا. وإذا كان يقرّ جزما مطالبا بالحق في التشييد، ومن دون خضوع [310] للتصورات القبلية التي يُدّعى أنّها الدرع الثابت للروح (EINSTEIN et INFELD, p. 286) فإنه لم يتوقف أبدا عن التفكير في أنّ فعل الإبداع هذا يعود إلى حقيقة متواجدة في العالم. "أومن بوجود عالم في ذاته، عالم يسير بواسطة قوانين أحاول التمكّن منها بطريقة تأملية بالغة الوحشية" (lettre à Max Born, 07 Novembre 1944, cité par T.KAHAN: la philosophie d'EINSTEIN) لكن، وهذا هو المهمّ إنّ اللقاء بين التأملية والواقع، بين الصورة التي لدينا عن العالم والعالم نفسه، التي يسميها أحيانا "الانسجام المسبق" (EINSTEIN: Comment je vois le monde ; p 155)، هو ما لم يتجرأ على تأسيسه بطريقة جزمية؛ سواء كما فعلت العقلانية الديكارتية العظمى، على أرضية إلهية للعالم ولا كما فعلت المثالية على هذا المبدأ، وهو أنّ الواقع لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى ما نستطيع التفكير فيه.

كان أينشتاين EINSTEIN يحيل في بعض الأحيان إلى إله سبينوزا SPINOZA، لكنه ظل،في الأغلب يصف التعقّل باعتباره سرّا وباعتباره موضوع "تديّن كونيّ" (EINSTEIN: Comment je vois le monde; p. 35). كان يقول بأنّ أقلّ أشياء العالم فهما، هي كون العالم قابلا للفهم.

إذا كان اسم كلاسيكي "يطلق على فكر تكون بالنسبة له معقولية العالم أمرا مفروغا منه [311]، فإنّ هذا الروح الكلاسيكي عند أينشتاين EINSTEIN قد بلغ أقصاه. يعرف الجميع، بأنه لم يستطع أبدا التحفّظ في اعتبار صيغ المكانيك التموّجي (Mécanique Ondulatoire) بأنها نهائية على الرغم من كونها لا تتصبّ، مثلما هو شأن مفاهيم الفيزياء الكلاسيكية على خصائص (EINSTEIN et INFELD: l'évolution des idées en physique; p 289) الأشياء، الأفراد الفزيائية؛ وإنّما كلّ ما تصفه هالة واحتمالات ظواهر جماعية معينة تجري في صميم المادّة. لم يستطع أبدا الابتعاد عن فكرة واقع يكون في ذاته وفي آخر التحليل نسيجا من الاحتمالات. أضاف قائلا: "مع ذلك لا أستطيع أن أستحضر أيّ حجة منطقية للدفاع عن قناعاتي، اللهمّ إلاّ أصبعي هذا، وحيد وضعيف شاهد على رأي متغلغل في أعماق جلدي" (lettre à Max Born, 03 Décembre 1947, cité par T.KAHAN)

ليس المزاح عند أينشتاين EINSTEIN ترفيها، بل كان يجعل منه مركبا لا غنى عنه في مفهمته للعالم، هو أقرب أن يكون وسيلة للمعرفة. ظلّ المزاح عنده يتخذ جهة اليقينيات المخاطرة. "أصبعه الصغير"، كان يمثّل هذا الوعي، مفارق ولا يقاوم لدى الفزيائي المبدع، إنه ما يسمح له النفاذ إلى واقع من خلال إبداع حرّ مع ذلك. وبما أنه - أي الواقع - خاف إلى هذا الحدّ، فكّر أينشتاين EINSTEIN، أنه من الضروري أن يكون اللّه "بارعا" أو "مرهفا"، لكن لن يتعلّق الأمر أبدا بوجود إله "مخادع" [312]. لقد كان إذن يمسك بطرفي السلسلة؛ المثل الأعلى للمعرفة في الفيزياء الكلاسيكية ثمّ طريقته الثورية الخاصّة به "المتوحشّة في تأمليتها". اليوم لقد تخلّى أغلبية فيزيائيي الجيل اللاحق عن الطريق الأوّل.

في هذا اللقاء بين التأمل والواقع الذي يسلّم به أينشتاين EINSTEIN، باعتباره سرّا صافيا لم يتردّد جمهور الناس في النظر إليه كمعجزة. إنّ علما يشوّش بديهيات الحسّ المشترك، وقادر في الوقت نفسه على تغيير العالم، يثير، بما لا يمكن تجنبه،شيئا من الطِّيْرَةِ، حتّى عند هؤلاء الشهود الأرفع ثقافة. يعترض أينشتاين EINSTEIN: إنّه ليس بإله، وهذه التقريضات المبالغ فيها، ليست موجهة إليه وإنما هي لـ" توأمي الأسطوري الذي يجعل حياتي صعبة على نحو فريد" (Réponse à BERNARD SHAW, cité par ANTONINA VALLENTIN: Le drame d'ALBERT EINSTEIN; p9). مع ذلك لا أحد صدّقه، أو بالأحرى إنّ بساطته زادت من تعظيم حكايته المثيرة: بما أنه مستغرب جدّا من انتصاره، ولا يولي ذلك أهمية كبيرة، فهذا يعني أنّ عبقرته ليست منه كليّا. بالأَوْلى أنّ أينشتاين EINSTEIN هو المحلّ المصطفى، إنه المظلّ الروحاني لنوع من العمليات الخارقة للطبيعة.

"هذا الانفصال تامّ ومكتمل لدرجة أنه من الضروري في بعض الأحيان عند اللقاء به، التذكّر بأنّنا نتعامل معه. فالظنّ الغالب أننا نصادف شبيها له... حتّى بلغ بي الأمر إلى شكّ غير مستبعد في كونه يعتقد حقّا أنه مثل الآخرين" (VALLENTIN: Le drame d'ALBERT EINSTEIN) [313]. كان لويس 14 Louis XIV يقول بهدوء تام: " يجب الاعتراف بأنّ راسين RACINE يمتلك الروح بالفعل". وأبدا لم يحصل أنّ فيات VIÈTE أو ديكارت DESCARTES أو ليبنيتز LEIBNIZ قد مرّوا عابرين أزمنتهم كاناس متفوّقين (أو خارقين للعادة). ففي زمن ساد فيه الاعتقاد بوجود نبع خالد لجميع أفعالنا التعبيرية، والكاتب العظيم أو العالم الفذّ لم يكن الواحد منهما سوى ذلك الإنسان الذي بلغ من البراعة الدرجة التي تمكّنه من التقاط بعض هذه الكلمات أو هذه القوانين المسجلة في صميم الأشياء. فلمّا يكون ثمّة فائض في العقل الكلّي من الضروري أن يوجد صنّاع معجزات.

اليوم، كما في السابق ليس ثمّة في جميع الأحوال سوى رائعة واحدة - معتبرة حقّا - وهي أنّ الإنسان يتكلّم أو يحسب. بمعنى آخر يكون قد شكّل لنفسه هذين العضوين المذهلين؛ الخوارزمية L'ALGORITHME واللغة LANGAGE، لا يهتلكان وإنما بالعكس يزدادان نموّا بالاستعمال، قادران على إنجاز عمل غير محدّد، يُنتجان أكثر ممّا أودع فيهما، ومع ذلك دون توقّف عن الارتباط بالأشياء. وبما أنّه ليس لدينا بعد نظرية صارمة عن الرمزية، يتمّ الهروع إلى تفضيل إثارة ما لا يخطر على بال من القدرة الحيوانية التي تكون في حالة أينشتاين EINSTEIN قد ولّدت النظرية النسبية مثلما تنتج فينا عملية التنفس. لـ أينشتاين EINSTEIN أن يعترض بحق: من الضروري أن يكون له جسد آخر [314]، أن تكون له إدراكات أخرى، من بينها وبحكم الحظّ النسبية. هاهم أطباء أمريكيون جعلوه يستلقي على سرير، جبهته النبيلة مرصّعة بالمكاشيف الإلكترونية، طالبين منه أن " فكّرو في النسبية..." تماما كما نطلب من الآخرين " قل ألف..." أو " أحسب...": واحد وعشرون، إثنان وعشرون...". كلّ هذا كما لو أنّ النسبية تمثّل موضوعا لحاسة سادسة، مشاهدة لتجليات خارقة، ظنّا منهم أنه ليس من الضروري إنفاق طاقة عصبية يجري تمريرها بواسطة قنوات حاذقة وبارعة كما يحدث عندما يتعلّم الواحد منّا التكلّم وهو رضيع مثل التفكير في النسبية عندما يكون الواحد منّا أينشتاين EINSTEIN. لسنا بعيدين هنا أكثر من خطوة عن شطط وهوس الصحافيين الذين أخذوا يستشيرون العبقري في المسائل الأكثر غرابة عن تخصصه: فبعد كلّ شيء، بما أنّ العلم هو صانع المعجزات، فلِمَ لا يُحدث لنا معجزة إضافية؟! وبما أنّ أينشتاين EINSTEIN نفسه بالمناسبة قد بيّن أنه خلال المسافات البعيدة، يكون الحاضر معاصرا للمستقبل، فلِمَ لا تُطرح عليه الأسئلة التي كانت تطرح قديما على بيثي PYTHIE؟!

ليست هذه الحماقات خاصة بالصحافة الأوربية. ففي الطرف الآخر من العالم، إنّ التقديرات السوفيايتية لإبداع أينشتاين EINSTEIN (قبل ردّ الاعتبار له) ترجع هي أيضا

للاخفائية السحرية. فالحكم بالمثالية أو البورجوازية على فيزياء لم يلاحظ عليها هذا من هذا الجانب، أيّ عدم اتساق ولا عدم اتفاق مع الأحداث [315]، معناه الاعتقاد بوجود جنيّ محتال - خبيث، يجوب البنيات التحتية للرأسمالية وقد هتف لـ أينشتاين EINSTEIN بأفكار مشبوهة هذه المرّة. فتحت ظاهر مذهب اجتماعي عقلاني، يتمّ الجحود بالعقل في المكان الذي يسطع فيه بكلّ بداهة.

من أدنى العالم إلى أقصاه، سواء جرى تمجيده أو تحقيره، فإنّ الإبداع " المتوحّش في تأمليته" لـ أينشتاين EINSTEIN يعمل على محاربة الغباء. ومع ذلك مرّة أخرى لم يفعل شيئا لكي يجعل فكره من مواليد هذا اليوم، فلقد ظلّ كلاسيكيا. لكن ألا يتعلّق الأمر هنا سوى بحظوة رجل طيّب المولد، قوّة أصالة ثقافة جيدة؟ وعندما يحين الوقت الذي تنضب فيه هذه الأصالة، ألا يمكن أن يصبح العلم الجديد، لدى أولئك الذين ليسوا فيزيائيين سوى درسا في اللاعقلانية؟

في يوم 06 أفريل من سنة 1922 التقى أينشتاين EINSTEIN مع برغسون H. BERGSON في مجتمع الفلسفة بباريس. لقد جاء برغسون لكي يُصغي فقط إلاّ أنه كما يحدث دائما النقاش سلبه. قرّر إذن عرض جانب من أفكاره التي كان يدافع عنها في مؤلفه "الديمومة والتزامن"، واقترح في الجملة على أينشتاين EINSTEIN وسيلة للتخفيف من حدّة المظهر المُفارق Paradoxale لنظريته وجعلها متلائمة مع الناس، الناس البسطاء. لتكن على سبيل المثال المفارقة Paradoxe الشهيرة في الأزمنة المتعدّدة، التي يكون كلّ زمن فيها مرتبطا بنقطة توقّف الملاحظ [316].

اقترح برغسون H. Bergson التمييز هنا بين الحقيقة الفيزيائية والحقيقة فقط. إذا وجد في معادلات الفيزيائي، متغيّر معيّن، جرت العادة على تسميته الزمن، لأنه يعمل على ترقيم أزمنة متدفقة، ويظهر متضامنا مع نسق المرجعية أين يجري اتخاذ الموقع، فلا أحد سيرفض للفيزيائي الحقّ في القول بأنّ الزمن يتمدّد أو يتقلّص بحسب ما يجري اعتباره هنا أو هناك. ومنه توجد عدّة أزمنة. لكن هل يتكلّم إذن عمّا يدعوه الناس الآخرون بهذا الاسم؟ فهل هذا المتغيّر، هذه الوحدة، وهذه العبارة الرياضياتية ما تزال تشير إلى الزمن إذا ما لم نقرضها الخصائص المميزة لزمن آخر- الوحيد الذي يكون تتابعا، صيرورة، ديمومة وعلى العموم الوحيد الذي هو زمن حقّا - قمنا بتجربته أو إدراكه قبل أيّ فيزياء؟

ضمن مجال إدراكنا، توجد حوادث متزامنة. وفي جانب آخر، نلاحظ هناك أيضا ملاحظون أخر يقع مجالهم فوق مجالنا، ولنا أن نتخيّل مجالات أخرى كثيرة، تقع فوق ما دونها، وعلى هذا النحو نصل إلى توسيع نطاق فكرتنا عن المتزامن إلى غاية بلوغنا حوادث جدّ بعيدة كما يريدها الواحد من الآخر، والتي لا تعود للملاحظ نفسه. وعليه، سيوجد زمن وحيد للجميع، زمن واحد كليّ [317]. ليس هذا اليقين مباشر، حتّى أنه ضمنيّ، بواسطة حسابات الفيزيائي. وعندما يقول بأنّ زمن (عمرو) قد تمدّد أو تقلّص في النقطة التي يتواجد فيها (زيد)، فإنه لا يعبّر بتاتا عمّا يعيشه (عمرو)، هذا الذي يدرك جميع الأشياء من وجهة

نظره، وبالتالي ليس له إذا أيّ علّة للإحساس بالزمن الذي يتدفّق فيه ومن خلاله، خلافا لإحساس (زيد) بزمنه. إنّ الفيزيائي يقرض بإجحاف لـ (زيد) الصورة التي لدى (عمرو) عن زمن (زيد). إنه - أي الفزيائي - يرفع إلى المطلق مشاهدات (عمرو) الذي بمعيته يُحدث علّة مشتركة. إنه يفرض نفسه كمتفرج على العالم بأكمله وهو بذلك يقترف ما يُلام عليه الفلاسفة بحدّة. وهو يتكلّم عن زمن ليس زمن أيّ كان، يتكلّم عن أسطورة. فمن الضروري هنا، يقول برغسون، أن نكون أنشتاينيين أكثر من أينشتاين EINSTEIN نفسه.

" أنا فنان تشكيلي، عملي هو أن أرسم تشكيليا شخصين (محمد) و(أحمد)، أحدهما بجانبي بينما الآخر يبعدني بمائتين أو ثلاثمائة متر. سأقوم برسم الأوّل بأبعاد طبيعية وسأختزل الآخر إلى أبعاد قزم. ليكن أحد زملائي (فنان آخر) بالقرب من (أحمد) ويريد هو أيضا رسم الإثنين معا، سيقوم بالعمل المعاكس لما أقوم به أنا؛ سيُظهر (محمد) صغيرا جدّا أمّا (أحمد) فسيشكله بأبعاد طبيعية. وعليه، سنكون معا على صواب أنا وهو. ولكن فيما أكون أنا وهو على صواب، هل سيحقّ لنا الاستنتاج بأنّ (محمّد) [318] و(أحمد) ليس لهما القامة العادية ولا قامة القزم؟ أو أنّ لهما هذه وتلك مرّة واحدة، أو كما يحلو لنا؟.

بداهة لا... فتعدّد الأزمنة التي أحصل عليها على هذا النحو لا تمنع وحدة الزمن الواقعي؛ إنّها بالأولى تستدعيه، تماما مثلما أنّ تناقص القامة تبعا لبعد المسافة على سلسلة من اللوحات التي سأقوم فيها بتشكيل (زيد) إلى حدّ ما بعيد يكون مؤشرا بأنّ (زيدا) يحتفظ بالامتداد نفسه (H. BERGSON: Durée et simultanéité, p 100 – 102).

- فكرة عميقة: المعقولية والكليّ يتأسسان من جديد، وليس على الحقّ الإلهي لعلم وُثوقي Dogmatique، وإنما على هذه البداهة التي تسبق العلم وهي وجود عالم واحد، على "هذا العقل" قبل العقل الذي يدخل في كينونتنا، والذي يدخل في تعاملنا مع العالم المدرك ومع الآخرين. فبرغسون وهو يتكلّم على هذا النحو يكون قد ذهب متجاوزا كلاسيكية أينشتاين EINSTEIN. لقد كان في المستطاع استعادة الوئام بين النسبية وعقول جميع الناس، فقط إذا تمّت الموافقة على معالجة الأزمنة المتعدّدة كعبارات رياضياتية، والاعتراف فوق ذلك أو فيما وراء الصورة الفيزيائية الرياضياتية للعالم بنظرة فلسفية للعالم والتي تكون في آن واحد هي نظرة الناس المتواجدين هناك. لو أنه تمّ فقط قبول استعادة العالم الملموس [319] لإدراكنا نحن مرافقا لآفاقه، وبداخله يتمّ موضعة مشيّدات الفيزياء، فقد تتمكّن الفيزياء بكلّ حرية تطوير مفارقاتها من دون ترخيص لحضور الغباء.

ماذا كان ردّ أينشتاين EINSTEIN؟ لقد أصغى بكلّ اهتمام، على ما تثبته أولى كلماته: "إذن يتمّ طرح السؤال كما يلي، هل زمن الفيلسوف هو نفسه الزمن الذي عند الفيزيائي؟ (Bulletin de la société Française de philosophie 1922 ; p 107) لكنه لم يوافق على ذلك، لقد قبل من دون شكّ بأنّ الزمن الذي هو لدينا عن تجربة، الزمن المدرك يمثّل نقطة انطلاق تصوراتنا عن الزمن، وهو ما أدّى بنا إلى فكرة الزمن الوحيد من أدنى العالم

على أقصاه. لكن هذا الزمن المعيش عديم الكفاءة فيما وراء ما يشاهده كلّ واحد منّا، ولم يكن ليسمح بأن يُنشر في العالم كلّه تصوّرنا الحدسيّ عن التزامن، " لا وجود إذن لزمن الفلاسفة". من الضروري طرح السؤال على العلم وحده فيما يتعلّق بحقيقة الزمن وكلّ الأمور الأخرى الباقية. وما تجربة العالَم المدرك مع بداهاته سوى تلعثم قبل الكلمة الفاصلة للعلم".

ليكن ذلك، إلاّ أنّ هذا الرفض سيضعنا من جديد وجها لوجه أمام أزمة العقل LA CRISE DE LA RAISON. فالعالم لا يقبل الاعتراف بعقل آخر غير العقل الفيزيائي، وإليه يسلّم أمره كلّه، تماما كما حدث [320] إبّان العلم الكلاسيكي. إلاّ أنّ هذا العقل الفيزيائي الذي ألبس من جديد بكرامة فلسفية، يضجّ بالمفارقات وهو يحطّم نفسه. فعلى سبيل المثال عندما يعلّمني بأنّ حاضري أنا يوجد متزامنا مع مستقبل ملاحظ آخر عن بعد كاف منّي، انه بذلك يُفلس على هذا النحو معنى المستقبل نفسه...

بالفعل حقّا، لأنّ أينشتاين EINSTEIN كان محافظا على المثل الأعلى للعلم الكلاسيكي وطالب أن تحظى الفيزياء بقيمة - ليس كونها تعبيرا رياضياتيا ولغة وإنما كونها تسجيلا مباشرا للواقع- فإنّه، من حيث هو فيلسوف، قد حُكم عليه بالمفارقات التي لم يردها كفيزيائي ولا حتّى كإنسان. ليست المطالبة لأجل العلم بنوع من الحقيقة الميتافيزيقية أو المطلقة هي ما سيحمي قيم العقل الذي زوّدنا إياه العلم الكلاسيكي. فالعالم من حولنا، إذا ما استبعدنا الأفراد العصابيين، يحتضن عددا لا يُستهان به من العقلانيين الذين يشكلون خطرا على العقل الحيّ (الوقّاد). ثمّ، على العكس من ذلك، إنّ بأس العقل يكون مرتبطا بالميلاد الجديد لمعنى فلسفي، نعم و بالتأكيد يبرّر التعبير العلمي عن العالم لكن ضمن ترتيبه وفي مكانته داخل كليّة العالم الإنساني.

الهوامش:

- ميرلوبونتي Merleau-Ponty من أوائل طلاب المدرسة النظامية العليا، حاصل على شهادة التبريز في الفلسفة. درّس في مدينتي شارتر وباريس. أسس بمعية جان بول سارتر Sartre وسيمون دي بوفوار De Beauvoir مجلة الأزمنة الحديثة Les temps modernes وذلك سنة 1945. ولكن سرعان ما غادرها سنة 1951 في تلك الآونة سيأخذ موقفا من الحزب الشيوعي: "موقف تفهمي من دون انخراط، تفحص حر من غير تنكر" إلى أن حان وقت القطيعة النهائية معه وذلك سنة 1945، بسبب المآسي الانسانية التي تسبب فيها هذا النظام المنغلق. فاجأه الموت في باريس عام 1961 وهو ابن 53 سنة. تنهل فلسفة ميرلوبونتي Merleau-Ponty من الميراث المزدوج لكل من التقليديّن: الفينومينولوجيا Phénoménologie (هوسيرل Husserl) و الفلسفة الوجودية (هيدغر Heidegger سارتر Sartre): - الفينومينولوجيا هي مشروع لوصف الوجود الإنساني، تماما كما يجري عيشه أو معاناته وذلك على نحو أن يكون قابلا للإلمام به، بطريقة ملموسة. - الوجودية هي إرادة التمثل الإنساني باعتباره موجود غير مكتمل ومبكر، موجود يشغل طريقا وسطا بين الضرورة والوعي، بين الطبيعة والحرية وعليه، فان

تحديد الوجود هو بالضبط هذا التأليف المستحيل بين الشيء والروح، الوجود في ذاته والوجود لذاته، تأليف ينجز نفسه مع ذلك أمام أعيننا في كل لحظة من خلال ظاهرة الحضور.إنها إرادة مد جسر للربط بين الشيء والوعي، بمعنى التفكير في الإنسان باعتباره" موجود في العالم" وهو في آن واحد متجسد وملتزم في الزمن، محتوم ومع ذلك سيدا. هذا ما يشكل الخيط الواصل لفلسفة في الطبيعة بعملية تدبر في الإنسانية والتاريخ.

- أوغست كومت (1789- 1857). فيلسوف فرنسي مشهور بتأسيسه النظري للمذهب الوضعي. اشتهر بدروسه في الفلسفة الوضعية ما بين 1830- 1842. ألّف أيضا سنة 1844 خطاب حول الروح الوضعي، ثم تبعه ما بين 1851 و 1854 مؤلّف آخر بعنوان منظومة السياسة الوضعية.
- باروخ دو سبينوزا 1632- 1677. فيلسوف هولندي، مشهور بكتابه "المفصّل في اللاّهوت و السياسة" 1670، و كذلك "المفصّل في إصلاح الفهم"، ثم "دروس مفصلّة في اللّه" 1660. عرف أخيرا بكتابه في "علم الأخلاق" الذي طبع سنة وفاته 1677. المشهور عن Spinoza أنه يعترض عن فكرة تعالي اللّه و يطرحها جانبا. إنه يعتقد بوجود هوية بين اللّه والطبيعة، والحكمة عنده هي الحب العقلي للّه، المحايث للواقع.
- لويس XIV الملقّب بـ لويس الأكبر (1638- 1715). ملك فرنسا فيما بين 1643- 1715.
- جون راسين (1639- 1699). أحد روّاد دير بور رويال. اهتمّ بالمسرح والأدب والتاريخ.
- فرانسوا فيات (1540- 1603). عالم رياضيات فرنسي. مبدع رياضيات الجبر.
- روني ديكارت (1596- 1650). فيلسوف وعالم فرنسي. يعتبر مؤسس العقلانية الحديثة. من أهمّ مؤلّفاته "قواعد لتوجيه الروح" 1628؛ "خطاب في المنهج" 1637؛ وتأملات في الفلسفة الأولى" 1641؛ "مبادئ الفلسفة" 1644 وأخيرا "أهواء النفس" 1649.
- وليام غوتفريد لابنيز (1646- 1716). فيلسوف و عالم ألماني من أهم مؤلّفاته "خطاب في الميتافيزيقا" 1685؛ و"مقال جديد في الفهم الإنساني" 1704؛ وأخيرا "في المونادولوجيا" 1714.

هنري بارغسون (1859- 1941). فيلسوف فرنسي ناقم على الفلسفة الوضعية و المادية. عاد إلى الروح والمعطيات المباشرة للوعي؛ اهتمّ أيضا بفكرة الدوام الخالص والكيف المحض للوجود. من أهم مؤلفاته: "مقال في المعطيات المباشرة للوعي" 1889؛ "المادة و الذاكرة" 1896؛ "في الضحك" 1900؛ "التطوّر الخلاق" 1907؛ "الطاقة الروحية" 1919؛ "منبعا الأخلاق و الدين" 1932؛ وأخيرا "الفكر و الواقع المتحرّك" 1934.

1- Lettre à Max Born, 07 Novembre 1944, cité par T.KAHAN: la *philosophie d'Einstein*
2- EINSTEIN: *Comment je vois le monde*
4- EINSTEIN et INFELD: *L'évolution des idées en physique.*
7- Réponse à BERNARD SHAW, cité par ANTONINA VALLENTIN: *Le drame d'Albert EINSTEIN.*
9- H. BERGSON: *Durée et simultanéité.*
10- Bulletin de la société Française de philosophie 1922.

نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني:
أول محاولة في العلوم الإنسانية؟

(الجزء الثاني)

أ. سمير أبو زيد

الجمعية الفلسفية المصرية،

مصر.

1. تطبيق المنهج العلمي لإنتاج نظرية "النظم"

بعد أن قام الشيخ عبد القاهر بفصل القضية الدينية (الإعجاز) عن القضية العقلية (النظم) ثم بفصل هذه الأخيرة عن القضية الشعورية (المجاز) أصبح مفهوم "النظم" مفهوما عقليا خالصا. وقد أكد الشيخ هذا المفهوم العقلي "للنظم" بتشبيهه بالصناعات الدقيقة التي لها قواعد ثابتة. وأصبح لازما في ظل هذا المفهوم العقلي الانطلاق من خلال استنباط عقلي صحيح للتوصل "للنظم" بصفته نظرية. وقد كان الأساس الذي انطلق منه الشيخ هو "كلام العرب" وأشعارهم، ووسيلة استنباط القواعد هي الاستقراء.

وبلغتنا المعاصرة كان كلام العرب وأشعارهم بمثابة "الوقائع الجزئية" التي سيعتمد عليها لاستنتاج القواعد الجزئية والقوانين العامة. وفي حين أن الوقائع الجزئية في العلوم الطبيعية هي وقائع مادية، فإنها تتمثل عند الشيخ في قائع إنسانية عقلية، هي استخدامات معينة للغة. فهو يرصد استخدامات معينة لنوع معين من أساليب "النظم"، الحذف مثلا، بصفتها "وقائع جزئية" تصلح لاستنتاج القاعدة العامة في الحذف. ووسيلة الاستنتاج ليست الانطباعات وإنما الاستقراء بالمعنى الكيفي وليس الكمي. ويظهر ذلك من النص التالي،

"وصح أن لا غنى بالعقل عن معرفة هذه الأمور والوقوف عليها والإحاطة بها، <u>وأن الجهة التي منها يقف</u> والسبب الذي به يعرف، <u>استقراء كلام العرب</u> والإحاطة بها، <u>وتتبع أشعارهم والنظر فيها</u>"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 40- 41).

ولذلك هو يدافع في مستهل المؤلف عن الشعر العربي دفاعا شديدا باعتباره الوسيلة التي يمكن من خلالها تبين فصاحة الكلام وتباينه في الفضل،

"وذاك أنا إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن.هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر.<u>وكان محالا أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب</u>.ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل

وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صادا عن أن تعرف حجة الله تعالى"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 8- 9).

فمن خلال فهم الشيخ لكلام العرب وأشعارهم، بصفته من كبار النحاة، ومن خلال "تكرار" الحذف في أحوال معينة يستنتج الشيخ افتراضا أن هذه الحالة بمثابة قانون عام. ثم يقوم بتطبيق هذا الفرض على عدد كبير جدا من الحالات حتى يتأكد من شمولية هذا الفرض في "كل" الحالات، أي صلاحيته ليصبح قانونا. وفي تلك العملية ينشئ علاقة "سببية" ثابتة بين الحالة المعينة والنوع المعين من "النظم" الذي يصلح فيها. فالاستقراء بهذا المعنى هو استقراءا "كيفيا"، وليس "كميا"، ويعتمد بشكل أساسي على الفهم الإنساني. فتكرار الحالات هو مبرر الاستقراء، أما القاعدة فهي قاعدة كيفية. والانتقال من الحالات الخاصة (الوقائع الجزئية) إلى الحالة العامة (القاعدة) يتم بناء على "فهم" المعنى وعلى المنطق والعقل وعرف اللغة وسياق الاستخدام.

وهذه العناصر المنهجية العلمية التي ذكرناها ليست مطروحة بصورة مباشرة في عمله "دلائل الإعجاز"، وإنما هي تأتي تارة صريحة في معرض تقدمته للنظرية والرد على اعتراضات الخصوم. وتارة أخرى تأتي متضمنة في تحليلاته المطولة لعناصر النظرية. وهو الأمر الذي اضطرنا إلى إعادة جمع الأجزاء والمقتطفات المتعلقة بالمنهج مع بعضها البعض حتى تتضح الصورة كاملة من زاوية المنهج المستخدم. وقد استخلص الشيخ من كلام العرب وأشعارهم عددا محدودا من أساليب التغيير في نظم وترتيب الألفاظ، واستنتج القواعد العامة التي تحكمها. وهذه الأساليب الأساسية هي: التقديم والتأخير والحذف وعلاقة الخبر بالجملة واستخدام الحال والفصل والوصل. ولكل نوع منها حالات جزئية لها قواعد عامة أيضا.

وفيما يلي خطوات المنهج "العلمي" عند الشيخ بناء على مقتطفات من النص نفسه.

أ- السببية كمفهوم محوري في النظم

يعتمد الشيخ عبد القاهر على "السببية الصارمة" والتي تمثل بالنسبة إليه قيمة علمية ثابتة، وليست مجرد عنصرا في استنتاج القانون العلمي. والسببية بهذا الشكل تعادل مفهوم الحتمية في العلم المعاصر، والتي تفترض "ضرورة" وحتمية "النتيجة". وفي هذا ما يؤكد أن منهج الفصل بين ما هو ديني من ناحية وما هو علمي وعقلي من ناحية أخرى هو منهج ثابت في فكر الشيخ وليس مجرد تطبيق عابر لمفهوم معين. والنصوص التي تظهر تلك السببية الصارمة في تطبيقه للقضية متعددة، ونوجز منها النصوص التالية الأكثر دلالة.

ففي معرض بيانه لضرورة معرفة "علة" ميزة بعض الكلام عن البعض الآخر وإنكاره أن يظن البعض أنه لا سبيل لمعرفة تلك العلة، بما يفهم منه أن لكل شيء سببا، يقول:

"فإن من الآفة أيضا من زعم أنه لا سبيل إلى معرفة العلة في قليل ما تعرف المزية فيه وكثيره، وأن ليس إلا أن تعلم أن هذا التقديم وهذا التنكير أو هذا العطف أو هذا الفصل حسن، وأن له حظا من القبول، أما أن تعلم لم كان كذلك، وما السبب فمما لا سبيل إليه"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 291- 292).

وهو يؤكد أن عدم معرفة كل شيء لا يعني ترك مبدأ السببية، فيقول:

"واعلم أنه ليس إذا لم تمكن من معرفة الكل، وجب ترك النظر في الكل.وأن تعرف العلة والسبب فيما يمكنك معرفة ذلك منه وإن قل..أحرى من أن تسد باب المعرفة على نفسك، وتأخذها عن الفهم والتفهم، وتعودها الكسل والهوينا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 292).

ثم يطرح القاعدة الأساسية في نظرية النظم

"معلوم ان ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 4).

ويستخدم مفهوم السببية الصارمة والضرورية في التطبيق كما يلي:

"وإذ قد رأيت الجمل الواقعة حالا قد اختلف بها الحال هذا الاختلاف الظاهر، فلابد من أن يكون ذلك إنما كان من أجل علل توجبه وأسباب تقتضيه، فمحال أن يكون ههنا جملة لا تصلح مع "الواو" وأخرى لا تصلح فيها "الواو" وثالثة تصلح أن يجيء فيها"بالواو" وأن تدعها فلا يجيء بها، ثم لا يكون لذلك سببا أو علة، وفي الوقوف على العلة في ذلك إشكال وغموض وذاك لأن الطريق إليه غير مسلوك، والجهة التي منها تعرف غير معروفة"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 212).

أي أنه حتى في حالة عدم معرفتنا بالعلة والسبب يجب أن لا نلجأ إلى مفاهيم "وهمية" او أن ننكر وجود العلة، ولكن يرد ذلك إلى قصور العلم حاليا وأن العلة يمكن أن تعرف في المستقبل، وهو ما يتفق مع مفهوم الحتمية العلمية بالمعنى المعاصر.

ب ـ تطبيق الاستقراء والتوصل إلى القانون العلمي

يمثل الاستقراء المفهوم المركزي في المنهج العلمي، وذلك في مقابل مفهوم الاستنباط "التصوري" الذي كان سائدا في الفكر اليوناني القديم. وهو مفهوم يعبر بصفة عامة عن استخلاص القوانين من الوقائع الجزئية عن طريق التعميم. وإذا كانت الوقائع الجزئية في العلوم الطبيعية هي نتائج التجارب والملاحظات الملموسة، فإنها تتمثل في العلوم الإنسانية في مفاهيم جزئية أو ثوابت فكرية أو معنوية أو تاريخية نابعة من الحياة الإنسانية.

1. الوقائع الجزئية

وإذا كانت نظرية "النظم" هي النظرية العامة عند الشيخ عبد القاهر، فإن اللغة العربية هي الحالة الخاصة التي يتم تطبيقها عليها. وإذا كان الشعر العربي هو المجال الإبداعي الأساسي في اللغة العربية، فإن أبيات الشعر العربي تمثل بالنسبة للشيخ الوقائع الجزئية التي يعتمد عليها لاستقراء القواعد والقوانين الأساسية لنظرية النظم وتطبيقاتها. ولذلك فهو يستهل كتابه "دلائل الإعجاز" بالدفاع عن قيمة الشعر العربي كمستودع للفصاحة والبلاغة العربية ويدافع عن الفصل بين مضمونه الأخلاقي وبين صياغته الفنية. لذلك في معرض دفاعه عن أهمية معرفة الشعر لبيان كيف يتفاضل الكلام بعضه عن بعض يهاجم إهمال البعض للشعر وسوء اعتقادهم فيه.

"لا يعلم أن ههنا دقائق وأسرارا طريق العلم بها الروية والفكر.ولما لم تعرف هذه الطائفة هذه الدقائق وهذه الخواص واللطائف.ثم عن لها بسوء الاتفاق رأي.وهو أن ساء اعتقادها في الشعر الذي هو معدنها، وعليه المعول فيها.فخيل إليها أنه ليس فيه كثير طائل.وأنه ليس بشيء تمس الحاجة إليها في صلاح دين ودنيا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 7- 8).

2. تطبيق الاستقراء

ويلي تأسيسه لقيمة الشعر كمصدر لمعرفة الكيفية التي يتميز بها بعض الكلام على بعض طرح الآلية الأساسية لبيان هذه الكيفية، وهي الاستقراء، باعتبار أبيات الشعر، وكذلك نصوص القرآن الكريم، بمثابة الوقائع التي يتم استقراؤها،

"وصحيح أن لا غنى بالعاقل عن معرفة هذه الأمور والوقوف عليها والإحاطة بها، وأن الجهة التي منها يقف والسبب الذي يعرف، استقراء كلام العرب وتتبع أشعارهم والنظر فيها"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 40- 41).

ويعبر عن استخدامه لمفهوم الاستقراء عند تطبيق النظرية في مواضع عديدة، مثل،

"ثم اعلم إنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناها، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 354).

ويتبين وضوح مفهوم الاستقراء عند الشيخ عبد القاهر من بيانه أن الهدف من بحث التفاصيل هو التوصل إلى القوانين العامة. فالتطبيقات الجزئية معروفة على الجملة، من خلال الذائقة اللغوية. ولكن من الضروري معرفة القوانين العامة التي تحكمها، وهو ما يتبين من النص التالي:

"واعلم أن هذه الأمور التي قصدت البحث عنها أمور كأنها معروفة مجهولة، وذلك أنها معروفة على الجملة.. ومجهولة من حيث لم يتفق فيها أوضاع تجري مجرى القوانين التي يرجع اليها، فنستخرج منها العلل في حسن ما استحسن وقبح ما استقبح، حتى تعلم علم اليقين غير الموهوم"(أسرار البلاغة: 260.).

ويوضح أن المعرفة التفصيلية المرتبطة باستنتاج القوانين لها أهمية كبيرة، فيقول،

"اعلم أن معرفة الشيء من طريق الجملة غير معرفته من طريق التفصيل، فنحن وإن كنا لا يشكل علينا الفرق بين التشبيه الغريب وغير الغريب، إذا سمعنا بهما، فإن لوضع القوانين وبيان التقسيم في كل شيء، وتهيئة العبارة في الفروق، فائدة لا ينكرها المميز، ولا يخفى أن ذلك أتم للغرض وأشفى للنفس"(أسرار البلاغة: 157.).

وعملية الاستقراء هي السمة الجوهرية التي تميز الخطوات التي يطرح من خلالها الشيخ القواعد المختلفة، وتمثل بذلك جزءا كبيرا من مادة الكتاب. ويمكن الرجوع إلى الكتاب نفسه لمتابعة عملية الاستقراء. ونورد هنا مثالا تفصيليا واحدا رغم ضيق الحيز المتاح، وذلك لمركزية دعوى عملية الاستقراء في هذا البحث.

ففي معرض معالجته لتأثير أسلوب التقديم والتأخير في "النظم"، في الجزء الخاص بالاستفهام، يوضح،

"واعلم أن حال المفعول فيما ذكرنا كحال الفاعل، أعني أن تقديم اسم المفعول يقتضي أن يكون الإنكار في طريق الإحالة والمنع من أن يكون بمثابة أن يوقع به مثل ذلك الفعل، فإذا قلت "أزيد تضرب؟"، كنت قد أنكرت أن يكون "زيد" بمثابة أن يضرب أو بموضع أن يجترأ عليه ويستجاز ذلك فيه، ومن أجل ذلك قدم "غير" في قوله تعالى: "قل أغير الله أتخذ وليا) (الأنعام: 14)، وقوله عز وجل: (قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون)(الأنعام: 40)،..وكذلك الحكم في قوله تعالى: (فقالوا أبشرا منا واحدا نتبعه) (القمر:24)،..فهذا هو القول في الضرب الأول، وهو أن يكون "يفعل" بعد الهمزة لفعل لم يكن"(أسرار البلاغة: 121).

فالأمثلة الثلاثة من القرآن الكريم، إضافة إلى المثال الأصلي الذي يدل على الاستخدام الطبيعي للغة، هي الوقائع الجزئية. والقاعدة التي استنتجها الشيخ هي ناتج الاستقراء من هذه الأمثلة المطروحة، بخلاف أمثلة عديدة غيرها يعرفها الشيخ بصفته من كبار النحاة. وتسجيل الشيخ لهذه الأمثلة، وقد كان يمكنه الاعتماد فقط على المثال الأصلي الذي طرحه، مقصود للكشف عن عملية الاستقراء وبيان صحتها. وهذا يماثل ما نقوم به اليوم في البحث العلمي من عرض تفصيلي للنتائج التجريبية وعملية الاستقراء حتى يشارك المجتمع العلمي في التحقق من صحتها.

3. اختبار الفروض والقواعد التي تم استقراؤها

"دلائل الإعجاز" هو مؤلف ليس صغيرا ومع ذلك لا تمثل القضايا المنهجية فيه أكثر من ربع حجم المؤلف. أما باقي المؤلف فموضوعه الأمثلة التي تمثل مادة الاستقراء، واختبار الفروض التي تم استقراؤها من التطبيقات العديدة في الشعر العربي والآيات القرآنية للأساليب المختلفة لنظم الألفاظ. واختبار الفرض عند الشيخ معناه تحليل عدد كبير من الأبيات الشعرية والآيات القرآنية المختلفة بصفتها نماذج لغوية لتأكيد القاعدة المعينة التي تم استنتاجها. وهذا يستلزم التحليل اللغوي الدقيق لهذه النماذج لبيان كيف تتفق القاعدة مع التطبيق في هذه الحالات المختلفة العديدة. ولا يكتفي الشيخ بالتحليل الذي يهدف لإثبات اتفاق القاعدة مع تلك الحالات، وإنما أيضا يقوم بتحليل نماذج لغوية عديدة يبين فيها الاستخدام الخاطئ لهذه القواعد.

وسنضرب هنا أيضا مثالا واحدا لبيان عملية اختبار الفرض، والتي تشغل جزءا كبيرا من المؤلف. ففي معرض استكماله لقواعد التقديم والتأخير يعرض هذه القواعد في حالة "الخبر المثبت". فيطرح أولا القاعدة ويشرحها (ص128)، ثم يضرب مثالا لها في الشعر ويشرحه (ص129)، ثم يضرب مثالا آخر ويشرحه (ص130)، ثم يحقق القاعدة في مثال آخر (نفس الصفحة)، ثم يحققه في مثال آخر (ص131). ثم ينتقل من الشعر إلى آيات القرآن الكريم لنفس الهدف وهو تحقيق القاعدة، فيضرب مثالين من سورتي الفرقان والمائدة (ص131). ويؤكد القاعدة أيضا من خلال الاستشهاد بما ذكره "صاحب الكتاب"، ويقصد سيبويه على الأغلب (نفس الصفحة). ثم يناقش تساؤلا مفترضا عن القاعدة بهدف تحقيقها أيضا ويرد على هذا التساؤل ثم يضرب مثالا آخر من سورة الحج، وكذلك سورة المؤمنون (ص132- 133). ويسترسل في شرح الميزة التي تترتب على تلك القاعدة "تقديم الخبر"، وفي التدليل عليها من اللغة العادية ومن آيات القرآن (ص134 إلى ص140). وفي النهاية يصل إلى أن القاعدة قد تحققت، أو اختبرت، فيقررها كما يلي،

"واعلم أن معك دستورا له فيه، إن تأملت، غنى عن كل سواه، وهو أنه لا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه في الاستفهام معنى لا يكون له ذلك المعنى في الخبر"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني،2000 : 140).

وكان من نتيجة الالتزام باختبار الفروض مرات عديدة، وهو التطبيق الصحيح لاختبار الفرض العلمي، أن تضخم الكتاب وزاد حجم المادة المرتبطة بالجانب التطبيقي كثيرا على حجم المادة المرتبطة بالجانب المنهجي. فكان أن اشتهر الكتاب باعتباره كتابا في البلاغة وفي إثبات الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، أكثر منه كتابا يقدم

نظرية علمية بالمعنى الدقيق. ثم لاحقا اشتهر الكتاب باعتباره كتابا في النقد الأدبي، وبأنه يحتوي على نظرات في أصول ظاهرة اللغة على العموم. ولم يكن كل ذلك سوى ناتج جانبي لخطوة أساسية في منهج الشيخ عبد القاهر العلمي، وهي خطوة اختبار وتأكيد الفرض العلمي.

4. التوصل إلى القوانين العامة

وينتهي الشيخ عبد القاهر إلى أن القوانين والأصول التي استنتجها من شعر العرب ومن آيات القرآن قوانين ضرورية يجب استخدامها عند محاولة بيان ميزة كلام عن كلام،

"فقد بان وظهر أن المتعاطي القول في "النظم"، والزاعم أنه يحاول بيان المزية فيه، وهو لا يعرض فيما يعيده ويبديه للقوانين والأصول التي قدمنا ذكرها، ولا يسلك إليه المسالك التي نهجناها، في عمياء من أمره وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 392).

و يستخدم الشيخ عبد القاهر هذا الأسلوب (الاستقراء) في استنتاج القوانين والقواعد والأصول في كافة أبواب كتابه، دلائل الإعجاز. ومن ذلك قوله،

"وإذ قد عرفت هذه الأصول والقوانين في شأن فصل الجمل ووصلها، فاعلم أنا قد حصلنا من ذلك أن الجمل على ثلاثة أضرب"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 243).

ويبين الشيخ عبد القاهر مبدأ أساسيا وهو شمولية القوانين العلمية لكل القضايا المتماثلة، وفي كل حال، وأنه لا يصح تطبيقها في بعض الأحوال وتجاهلها في أحوال أخرى، وذلك كما يتبين في النص التالي:

واعلم أن من الخطأ أن يقسم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغير مفيد في بعض، وأن يعلل تارة بالعناية وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب، حتى تطرد لهذا قوافيه ولذاك سجعه. ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى. فمتى ثبت في تقديم المفعول مثلا على الفعل في كثير من الكلام، أنه قد اختص بفائدة لا تكون تلك الفائدة من التأخير، فقد وجب أن تكون تلك القضية في كل شيء وفي كل حال"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 110).

والخلاصة أن الشيخ عبد القاهر يستخدم مفهوم الاستقراء ومفهوم القوانين العلمية بمنتهى الوضوح. فهو يستقرئ تطبيقات الشعر العربي بغرض استخلاص القوانين الكلية لكل قسم من أقسام نظرية النظم. ثم يعتمد على مفهوم شمولية وضرورية القوانين المستنتجة في تطبيقها لشرح مواطن الجودة والضعف في أمثلة أخرى من الشعر العربي.

2_ التحليل العلمي للنماذج اللغوية

يعتمد تطبيق المنهج العلمي في العلوم الإنسانية على الفهم الإنساني للوقائع الجزئية ولعلاقتها بالسياق العام للوقائع، وعلى القدرة على إنشاء علاقة منطقية بينها وبين القواعد العامة التي تحكمها. ولذلك خلافا للعلوم الطبيعية، تعتمد هذه العلوم بشكل أساسي على العقلانية والمنطقية في تحليل الوقائع والقوانين المرتبطة بتطبيق المنهج العلمي.

ويظهر هذا الأسلوب بوضوح عند الشيخ عبد القاهر حيث يرتكز على مفهوم واضح "للعقلانية" و"المنطقية" في التحليل. فهو يوضح أن الغرض من "نظم" الكلام هو أن يتفق مع "العقل" على وجه التحديد، وليس مع الإحساس الفني مثلا، أو مع الخيال في التعبير. والأمثلة عديدة، منها ما يلي:

"والفائدة في معرفة هذا الفرق أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 49- 50).

كما أن الإنسان العاقل هو الذي يختار طريق العلم ولا يعرض عن الحجة الصحيحة،

"وكان العاقل جديرا أن لا يرضى من نفسه بأن يجد فيه سبيلا إلى مزية علم، وفضل استبانة وتلخيص حجة، وتحرير ميل، ثم يعرض عن ذلك صفحا ويطوي دونه كشحا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 80- 81).

وهو يقوم بتحليل الأمثلة الشعرية والآيات القرآنية بناء على أسس عقلية،

"أن كل عاقل إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجا غفلا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 72).

وهو الأمر الذي ينطبق على كل تحليلاته في كتابه دلائل الإعجاز.

وكما ارتكز فكر الشيخ عبد القاهر على "العقلانية" فهو يرتكز أيضا على الأسلوب المنطقي سواء في الفكر بصفة عامة أو في التقسيمات المنطقية لجزئيات نظرية النظم.

ففي النص التالي يبين أسلوبه في تأسيس القضية ووضع القواعد لها تمهيدا لحل المشكلات بأسلوب القياس المنطقي،

"واعلم أني ذكرت لك في تمثيل هذه الأصول الواضح الظاهر.ولم أذكر ما يدق ويغمض ويلطف ويغرب..لأن القصد إذا كان لتمهيد الأساس ووضع قواعد القياس كان الأولى أن يعمد إلى ما هو أظهر وأجلى من الأمثلة..حتى إذا تمهدت القواعد.أخذ حينئذ في

تتبع ما أخذ عنه القرائح وعمد إلى حل المشكلات ثقة بأن هيئت المفاتيح"(أسرار البلاغة: 88- 89).

وهو يؤسس معاني الكلام على "القضية الحملية"، موضوع ومحمول وعلاقة حمل، ونفي وإثبات، كما يوضح النص التالي،

"اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين، والأصل الأول هو الخبر. وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه، عرفته في الجميع، ومن الثابت في العقول والقائم في النفوس، أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى "إثبات و"نفي". و"الإثبات" يقتضي مثبتا ومثبتا له، و"النفي" يقتضي منفيا ومنفيا عنه"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 526- 527).

وهو كذلك يطبق مفاهيم السور والاستغراق كما يلي،

"تفسير هذا أنا وإن قلنا إن الألف واللام في قولك "أنت الشجاع" للجنس، كما في قولهم "الشجاع موقى"..فإن الفرق بينهما عظيم.وذلك أن المعنى في قولك "الشجاع موقى"..أنك تجعل الوقاية تستغرق الجنس وتشمله.وأما قولك "أنت الشجاع" فلا معنى فيه للاستغراق"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 196).

وفي موضع آخر يبين الفرق بين القضية الكلية المنفية والقضية الجزئية المنفية،

"واعلم أنك إذا أدخلت "كلا" في حيز النفي، وذلك بأن تقدم النفي عليه لفظا أو تقديرا، فالمعنى على نفي الشمول، دون نفي الفعل والوصف نفسه.وإذا أخرجت "كلا" من حيز النفي، ولم تدخل فيه، لا لفظا ولا تقديرا، كان المعنى على أنك تتبعت الجملة فنفيت الفعل والوصف عنها واحدا واحدا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 284- 285).

وبنفس الأسلوب نجد استخدام الأسلوب المنطقي في التقسيم وفي بيان علاقة الجملة الخبرية بالجملة المنطقية ومفهوم الجنس والنوع والصفة والحد والتفرقة "بالصلة" والتفرقة "بالصفة"..الخ(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: في استخداماته للأسلوب المنطقي انظر الصفحات 177،176،65،144،194،193،527،29،279،337،180 من دلائل الإعجاز.).

وتمثل تلك العناصر السابق استعراضها، والمتمثلة في ضرورة التشكك ونقد الفكر السابق وتحديد المعاني وموضوعيتها واستخدام أسلوب الاستقراء وطرح الفرض العلمي واختباره واستنتاج القوانين التي تحكم التعبير الصحيح والاعتماد على العقلانية والأسلوب المنطقي. تمثل هذه السمات في مجموعها أسس الفكر العلمي عند الشيخ عبد القاهر والتي انتجت نظريته في "النظم". وهي عناصر متطابقة مع عناصر العلم بمعناه الحديث وتطبيقات منهج البحث العلمي في العلوم الإنسانية.

3ـ عالمية مفهوم النظم

يدرك الشيخ بوضوح أن اللغة ظاهرة عالمية لها مبادئ عامة تخص كل اللغات، ولها مواضعات خاصة باللغات المختلفة. ولذلك فهو يعبر عن مفهوم الإخبار بصورة القضية الحملية والتي هي في الأساس منطقية، أي عالمية ولا تختص بلغة معينة دون أخرى. كذلك يعبر عن اتفاقية العلاقة بين اللفظ والمعنى لإبراز نفس المفهوم.

ومفهوم النظم عند الشيخ عبد القاهر يعتمد بشكل أساسي على مفهومه للارتباط بين اللفظ والمعنى والأسبقية المنطقية للمعنى على اللفظ. فاللفظ ليس سوى مجرد علامة اعتباطية توقيفية مهمتها هي استدعاء المعنى في الذهن. ولذلك النظم، هو في الحقيقة، نظم للمعاني التي ترمز إليها الألفاظ.

ويترتب على ذلك أنه ليس مهما أن يكون اللفظ منتميا إلى لغة معينة، أو أن اللغة المعينة تستخدم لفظا معينا بدلا من آخر للدلالة على معنى معين. ففي نهاية الأمر "النظم" ليس نظما للألفاظ وإنما نظما للمعاني المرتبطة بهذه الألفاظ. وناتج "النظم" ليس مجرد مجموع الألفاظ وإنما معنى كلي نتج عن العلاقات بين معاني الألفاظ. كما أنه ليس مهما أن تكون قواعد النحو التي تربط الألفاظ منتمية إلى لغة معينة، وإنما المهم أن تكون هذه القواعد مؤدية إلى معان معينة، مثل الإخبار أو الوصف أو الفعل..الخ.

وعلى هذا الأساس يعد مفهوم الارتباط بين اللفظ والمعنى والأولوية المنطقية للمعنى على اللفظ هو المفهوم المركزي لنظريته. وهو مفهوم يترتب عليه أن الألفاظ ذاتها كرموز منطوقة، والعلاقات بين الألفاظ، كعلاقات نحوية، ليست بذاتها مؤدية إلى النظم. وإنما ما يؤدي إلى النظم هو ترتيب المعاني وصياغتها في ذهن المتكلم، مثلما يصوغ الفنان الأصباغ والصائغ قطع الذهب والفضة. لذلك يفرد الشيخ جزءا غير قليل من كتابه "دلائل الإعجاز"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: يفرد الشيخ لهذه القضية الصفحات 49- 65، والصفحات 249- 261، والصفحات 359- 476 من المؤلف. و المراجع لهذه المناقشات سوف يجد بما لا يدع مجالا للشك أن الشيخ لا يتحدث عن اللغة العربية بذاتها، وإنما عن اللغة على العموم، خاصة وأنه لم يستخدم نهائيا تعبير "اللغة العربية" عند مناقشته لقضية العلاقة بين اللفظ والمعنى أو للنظم على العموم.) لإثبات هذا التصور بصورة تؤكد أن مفهومه للغة في "النظم" هو مفهوم عام. من ذلك،

"و "النظم والترتيب" في الكلام كما بينا، <u>عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها</u>، وهو بما يصنع في سبيل من يأخذ الأصباغ المختلفة فيتوخي فيها ترتيبا يحدث عنه ضروب من النقش والوشي"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 359)،

ويوضح أن النظم ليس مرتبطا باللغة لأنه ليس مرتبطا باللفظ،

"اعلم إنا إذا أضفنا الشعر، أو غير الشعر، من ضروب الكلام إلى قائله لم تكن إضافتنا له من حيث هو كلم وأوضاع لغة، ولكن من حيث توخي فيها "النظم" الذي بينا أنه عبارة عن توخي معاني النحو في معاني الكلم"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 362)

والتفاضل هو في النظم، وليس في الإعراب الذي هو التعبير عن قواعد النحو،

"ومن العجب أنا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالا، لأنه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، وإنما الذي يتصور أن يكون ههنا كلامان قد وقع في إعرابهما خلل، ثم كان أحدهما أكثر صوابا من الأخر، وكلامان قد استمر أحدهما على الصواب ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلا في الإعراب، ولكن تركا له في شيء واستعمالا له في آخر، فاعرف ذلك"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 399)

والفصاحة هي للمتكلم وليس لواضع اللغة، والقضية هنا تخص أي لغة على العموم،

"أن الفصاحة فيما نحن فيه عبارة عن مزية هي بالمتكلم دون واضع اللغة. وإذا كان كذلك فينبغي لنا أن ننظر إلى المتكلم، هل يستطيع أن يزيد من عند نفسه في اللفظ شيئا ليس هو له في اللغة، حتى يجعل ذلك من صنيعه مزية يعبر عنها بالفصاحة؟ وإذا نظرنا وجدناه لا يستطيع أن يصنع باللفظ شيئا أصلا، ولا أن يحدث فيه وصفا، كيف؟ وهو إن فعل ذلك افسد على نفسه وأبطل أن يكون متكلما، لأنه لا يكون متكلما حتى يستعمل أوضاع لغة على ما وضعت عليه"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 401).

والمعاني مودعة في الألفاظ حسب إرادة واضع اللغة، واللغة هي على العموم أيضا،

"أن العاقل إذا نظر علم علم ضرورة أنه لا سبيل له إلى أن يكثر معاني الألفاظ أو يقللها، لأن المعاني المودعة في الألفاظ لا تتغير على الجملة عما أراده واضع اللغة"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 464).

وكذلك أن الفصاحة تكون في المعاني وليس في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ونطق لسان، وهو ما يعني أن استخدام لغة معينة ليس مهما بالنسبة لمفهومه للفصاحة،

"وكيف لا يكون في إسار الأخذة ومحولا بينه وبين الفكرة من يسلم أن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، وأنها إنما تكون فيها إذا ضم بعضها إلى بعض، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفا لها، من أجل معانيها لا من أجل نفسها، ومن حيث هي ألفاظ ونطق لسان؟"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 466).

ويظهر بشكل أكثر وضوحا مفهومه لعمومية وعالمية اللغة في النص التالي، في معرض حديثه عن "المفيد" من الاستعارة، حيث يقرر بأن القول بأن تركيب الكلام من الاسمين أو الاسم والفعل يختص بلغة العرب فقط هو قول فاسد،

"وليس كذلك "المفيد" [من الاستعارة] فإن الكثير منه شرك في عداد ما يشترك فيه أجيال الناس، ويجري به العرف في جميع اللغات.فلا يمكن أن يدعي أنا إذا استعملنا هذا النحو من الاستعارة، فقد عمدنا إلى طريقة في المعقولات لا يعرفها غير العرب، أو لم تتفق لمن سواهم، لأن ذلك بمنزلة أن تقول إن تركيب الكلام من الاسمين، أو من الفعل والاسم، يختص بلغة العرب.وذلك مما لا يخفى فساده"(أسرار البلاغة: 34)

فمفهوم عمومية وعالمية ظاهرة اللغة كان مفهوما واضحا تماما بالنسبة للشيخ وكان مفهوما جوهريا في نظريته في النظم. وهو ما يؤدي بشكل مباشر إلى أن تكون نظرية النظم نظرية عالمية تخص الإنسان بما هو إنسان ولا ترتبط بلغة معينة ولا بحضارة معينة ولا بخصوصيات مجتمعية معينة. وانطلاقا من مفهوم عالمية النظم، نستعرض في الجزء التالي من البحث عناصر نظرية النظم كما قررها الشيخ عبد القاهر.

4.نظرية النظم

من المعروف أن علم البلاغة بعد أن وضع السكاكي (أبو يعقوب المتوفى عام 626هـ) كتابه "مفتاح العلوم" وبعد وضع القزويني (محمد القاضي المتوفى عام 666هـ) كتابيه "تلخيص المفتاح" و"الإيضاح في علوم البلاغة"، قد استقر تقسيمه إلى علوم ثلاثة، علم "المعاني"، وعلم "البيان"، وعلم "البديع"(سعد سليمان حمودة، 2002: 208). كما يتفق القدماء والمحدثون على أن الشيخ عبد القاهر يعتبر أول من ميز تمييزا واضحا بين علمي "المعاني" و"البيان" وإن لم يعطهما هذا الاسم. فقد اختص كتابه "دلائل الإعجاز" بتأسيس علم "المعاني" كما اختص كتابه "أسرار البلاغة" بقضايا علم البيان. وقد اعتبرت نظريته في "النظم" بما احتوت عليه من تنظير للفكر السابق عليه ومن إضافات إبداعية بمثابة تأسيس لعلم "المعاني"(أسرار البلاغة: 146).

وقد أدرك الشيخ عبد القاهر أن علم البلاغة على وجه العموم ومفهوم "النظم" والتعبير عن المعاني على وجه الخصوص كان غير واضح المصطلحات أو الموضوع أو النظرية أو المنهج. وقد عبر الشيخ عن ذلك في مواضع متعددة من كتابه "دلائل الإعجاز". فهو يعبر عن غموض مفاهيم علم الفصاحة كما يلي،

"واعلم أنك لا ترى في الدنيا علما قد جرى الأمر فيه بديئا وأخيرا على ما جرى عليه في علم الفصاحة والبيان، أما البديء فهو أنك لا ترى نوعا من أنواع العلوم إلا وإذا تأملت كلام الأولين الذين علموا الناس، وجدت العبارة فيه أكثر من الإشارة، والتصريح أكثر من التلويح. والأمر في علم الفصاحة بالضد من هذا، فإنك إذا قرأت ما قاله العلماء فيه، وجدت جله أو كله رمزا ووحيا وكناية وتعريضا.وأما الأخير فهو أنا لم نر من العقلاء قد رضوا من أنفسهم في شيء من العلوم أن يحفظوا كلاما للأولين ويتدارسوه،

ويكلم به بعضهم بعضا، من غير أن يعرفوا له معنى، ويقفوا منه على غرض صحيح.فإنك ترى طبقات من الناس يتداولون فيما بينهم ألفاظا للقدماء وعبارات من غير أن يعرفوا لها معنى أصلا، أو يستطيعوا إن يسألوا عنها أن يذكروا لها تفسيرا يصح"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 455).

وهو قد كان مدركا أنه يحاول أن يخرج علما من حالة الخلط وعدم الوضوح إلى حالة التدقيق والتحديد ومن حالة الإشارة إلى حالة العبارة ومن حالة التلويح إلى حالة التصريح. فالقول بالنظم كمفهوم عام "مجمل" كان موجودا قبل الشيخ عبد القاهر، ولكن لم يكن هناك نظرية واضحة في النظم. فلم يكن أي ممن سبقه من أعلام اللغة قادرين على إعطاء تقديم تفسير واضح وتفصيلي للنظم ومبادئ عامة يمكن الاعتماد عليها لتفسير لماذا يكون كلاما معينا كلاما جيدا في "نظمه"، وآخر غير جيد في "نظمه".

وعلى الرغم من أن بعض القواعد التي عرضها الشيخ يعد استمرارا من أعمال سابقة عليه، إلا أن الصورة العامة لقواعد النظم كما طرحها الشيخ تمثل إبداعا جديدا للشيخ عبد القاهر. ولذلك سيطرت نظريته هذه على البلاغة العربية بعد الشيخ وظلت محتفظة بأهميتها العلمية حتى يومنا هذا.

مفهوم النظم

من خلال جمع النصوص الخاصة بشرح هذا المفهوم في عمله الأساسي "دلائل الإعجاز" يتمثل مفهوم نظرية "النظم" عند الشيخ عبد القاهر في التعريف التالي،

"النظم" هو "الصياغة اللغوية" التي يعبر بها المتكلم (المرسل) عن غرض محدد في التعبير باستخدام قواعد وأصول النحو وحسب قواعد المنطق والعقل وحسب العرف السائد في اللغة وحسب سياق الحال عند الاستخدام وعلى أن يكون للعلاقات بين الألفاظ أسباب محددة مرتبطة بالعناصر السابقة"

وهو مفهوم يرتكز على العناصر التالية:

1- المركز الدلالي في النص هو المتكلم، والمعيار لجودة التعبير هو إجادة التعبير عن غرض المتكلم بأفضل صياغة ممكنة.

2- تقدير جودة الصياغة اللغوية لا يرجع إلى الإحساس أو الشعور الفني ولكن يرجع إلى أسباب يمكن تحديدها بتتبع القوانين التي ترتكز عليها النظرية.

3- هناك إمكانية للتعقيد اللغوي غير محدودة ناتجة عن تركيب قواعد النحو مع قواعد المنطق مع أساليب العرف السائد في اللغة مع سياق الحال مع الغرض.

4- جودة الصياغة ترجع إلى العلاقات بين الألفاظ لا إلى الألفاظ في ذاتها.

5- تعبر الصياغة عن معنى محدد غير ملتبس، ويمثل عدم التحديد والالتباس في المعنى نوعا من الصياغة غير الجيدة أو النظم غير الجيد.

6- هناك خمسة أنواع أساسية من التغيير في نظم الألفاظ تدخل في صياغة "النظم" مع الالتزام بقواعد النحو: التقديم والتأخير – الحذف – علاقة الخبر بالجملة – استخدام الحال – الفصل والوصل.

7- يمثل المجاز اللغوي عنصرا إضافيا إلى جوار النظم، وينقسم إلى ثلاثة أقسام: الاستعارة – الكناية – التمثيل.

وفيما يلي بيان للمقتطفات التي تعبر عن عناصر نظرية النظم:

1- النظم بصفته علاقات سببية بين الألفاظ"معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض"(المدخل إلى "دلائل الإعجاز"، : 4).

2- النظم بصفته علاقات نحوية

"اعلم أن ليس "النظم" إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه "علم النحو"، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها" (المدخل إلى "دلائل الإعجاز": 81).

3- النظم بصفته معبرا عن غرض أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه

"لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها..إن قولنا "المعنى" في مثل هذا يراد به الغرض، والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه"(المدخل إلى "دلائل الإعجاز": 258).

4- النظم بصفته علاقات بين الألفاظ

"وجملة الأمر أنا لا نوجب "الفصاحة" للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقا معناها بمعنى ما يليها"(المدخل إلى "دلائل الإعجاز": 402).

5- النظم مرتبطا بسياق الحال

"وإذ قد عرفت هذه الجملة، فاعلم أن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية..وقسم ثان: وهو أن يكون له مفعول مقصود معلوم، إلا أنه يحذف لدليل الحال عليه"(المدخل إلى "دلائل الإعجاز": 154- 155)، وأيضا

"وكذلك إن قلت "رجل طويل جاءني" لم يستقم حتى يكون السامع قد ظن أنه قد أتاك قصير، أو نزلته منزلة من ظن ذلك"(المدخل إلى "دلائل الإعجاز": 143).

6- النظم مرتبطا بالعرف والعادة في اللغة

"واعلم أن مما اتفق عليه العقلاء، أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني.كساها أبهة وكسبها منقبة.فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم.وإن كان ذما كان أوجع وميسمه الذع"(أسرار البلاغة: 115)، وكذلك، "ولكنهم يعنون أن كل من كان مثله في الحال والصفة، كان من مقتضى القياس وموجب العرف والعادة، أن يفعل ما ذكرنا أو أن لايفعل"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 139).

7- النظم كعلاقات عقلية بين الألفاظ

"والفائدة في معرفة هذا الفرق، أنك إذا عرفته عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 49- 50)

8- النظم كعلاقات منطقية بين الألفاظ

أ- في مفهوم الجنس النوع

"وههنا أصل يجب أن تحكمه، وهو أن من شأن الأجناس كلها إذا وصفت، أن تتنوع بالصفة..أنواعا مختلفة يعد كل شيء منها شيئا على حده.وما شاكل ذلك انقسم الجنس منها أنساقا وصار أنواعا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 192).

ب- في نفي القضية الجزئية

"وإذ قد عرفت ذلك، فههنا أصل، وهو أنه من حكم النفي إذا دخل على كلام، ثم كان في ذلك الكلام تقييد على وجه من الوجوه، أن يتوجه إلى ذلك التقييد وأن يقع له خصوصا"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 279).

وذلك بالإضافة لنصوص عديدة في تطبيق النظرية على الشعر العربي تعبر عن الصفة المنطقية لطبيعة النظم.

9- تميز مستويات جودة النظم بدون حدود للتمييز

"واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك، في توخي المعاني التي عرفت، أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا.وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد بحصره، وقانون يحيطه، فإنه يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة"(الشيخ عبد القاهر الجرجاني، 2000: 93).

وبهذا المفهوم يكون علم "النظم" موضوعا إنسانيا عاما غير مرتبط بالاعتقاد الديني لجماعة إنسانية معينة أو حتى بتطبيقات لغة محددة. فتعريف النظم على أنه صياغة لغوية تعتمد على قواعد النحو والمنطق والعقل والعرف السائد في اللغة وسياق الحال وعلى علاقات سببية بين الألفاظ هو تعريف عام يصلح لكل لغة إنسانية. فالحذف والتقديم

والتأخير والفصل والوصل والحال وعلاقة الخبر بالجملة هي علاقات لغوية عامة توجد في أي لغة، ويمكن لأي دارس أن يستقرئ قواعد استخدامها من اللغة المحددة محل البحث.

كما أن "النظم" بهذا المعنى هو جزء من علم "اللغة"، و"علم اللغة" هو علم إنساني، ولذا فإن علم "النظم" هو علم من العلوم الإنسانية بالمعنى العام. وباعتبار أسلوب تناوله العقلي السببي، أي منهجه العلمي الاستقرائي، يعد علم "النظم" عند الشيخ عبد القاهر علما منتميا للعلوم الإنسانية بالمعنى الحديث. أي بحسب مفهوم العلوم الإنسانية في الفترة ما بين بدايات القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، حيث اعتمد هذا المفهوم على العلاقات السببية الحتمية بين الوقائع. وهو الأمر الذي تغير بشكل جذري مع دخول الإنسانية في النصف الثاني من القرن العشرين وظهور التصورات اللاحتمية للعلم.

ثالثا: نظرية النظم في الفكر العربي

بنهاية التحليل السابق لمنهج الشيخ عبد القاهر الذي تمكن بواسطته من إنتاج نظريته في النظم نكون قد كشفنا موضوعيا ومن خلال النص نفسه عن عناصر هذا المنهج والتي تتطابق مع المنهج العلمي في العلوم الإنسانية بالمعنى الحديث. وإذا بحثنا مسار ظهور نظرية النظم، وعلاقتها بقضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، في البلاغة العربية قبل أعمال الشيخ، سنجد أن هذا المسار يتسق مع هذا التصور عن عمل الشيخ عبد القاهر.

فقد كثر الحديث عن النظم ومفهومه في البلاغة العربية قبل الشيخ عبد القاهر، وظهرت تصورات تعتمد على الأحكام العامة لا تتسم بوضع قواعد علمية للنظم. وتمثل ذلك في عدم الفصل بين علمي المعاني والبيان قبل عمل الشيخ، وهو ما يعني اختلاط المفهوم الموضوعي للنظم مع المفهوم الخيالي أو التعبيري للغة. أما فيما بعد أعمال الشيخ فقد بدأ علم النظم في الاستقرار في البلاغة العربية باعتباره علما مستقلا تحت اسم علم "المعاني". وانتهت بشكل تام مشكلة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم على ما انتهى إليه الشيخ. وبدأت الأعمال اللغوية فيما بعد تتجه إلى التصنيف العلمي ووضع القواعد العامة للعلم بناء على الأعمال السابقة. وظهرت أعمال تلخص كتابات الشيخ عبد القاهر، ثم أعمال تلخص هذه الملخصات.

وهذا كله يتسق تماما مع الحكم على عمل الشيخ عبد القاهر في "دلائل الإعجاز" بأنه كان متميزا ومختلفا بشكل نوعي عن علم البلاغة السابق عليه، ومؤسسا لهذا العلم في المرحلة اللاحقة عليه. ولأن المنهج الذي اتبعه في فصل القضية الدينية "الإعجاز" في مؤلف مستقل هو "الرسالة الشافية"، عن القضية العقلية "النظم" في مؤلف آخر هو "دلائل الإعجاز" كان شيئا غير مألوفا بالنسبة لعصره فلم يلفت نظر معاصريه. كما أن

استخدام المنهج العلمي وإن كان مألوفا باعتبار تطبيقاته في العلوم الطبيعية وعلم أصول الفقه، إلا أنه لم يكن مألوفا أن ينشأ علم في إطار الحضارة الإسلامية يكون علما للإنسان بما هو إنسان وليس مرتبطا بالمسلمين أو العرب فقط. لذلك لم يلفت انتباه معاصريه أن ما يقدمه الشيخ هو شيء لم يكن له سابقة وأنه متقدم على عصره.

أما بالنسبة للمفكرين العرب والمسلمين المعاصرين فهناك عدة أسباب أدت إلى عدم تقدير منهج الشيخ عبد القاهر في معالجة قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم كقضية دينية، ومنهجه العلمي في معالجة مفهوم النظم باعتباره علما إنسانيا بالمعنى العام.

فهناك سبب أساسي لهذا الموقف نشأت عنه أسباب فرعية. وهو أن العالم العربي والإسلامي قد بدأ نهضته الفكرية الحديثة في عهد قريب جدا، وهو منتصف القرن التاسع عشر الميلادي تقريبا. ولم يبدأ العرب والمسلمون في تحقيق تراثهم بأنفسهم إلا منذ منتصف القرن العشرين تقريبا. وفيما قبل ذلك لم تكن معرفتهم بتراثهم إلا من خلال ما يقوم به المحققون المستشرقون من أعمال. ومن خلال هذه الأعمال، على سبيل المثال، تعرف المسلمون على الأهمية الفكرية لأعمال مفكرين عديدين منهم ابن خلدون نفسه، وأعادوا اكتشاف آخرين منهم ابن رشد وابن عربي.

فهذا السبب، وهو حداثة النهضة العربية والإسلامية، قد أدى إلى أننا لم نزل في بدايات تحقيقنا لتراثنا القديم للكشف عنه ووضعه في المكان الذي يستحقه في تاريخ الفكر الإنساني. وهناك أمثلة عديدة تبين قيمة هذا الدور في فكر النهضة العربية المعاصر. من ذلك مثلا الكشف عن أعمال ابن الشاطر في الفلك وعمر الخيام في الرياضيات وعن أعمال علماء طبيعيين عديدين عرب أو مسلمين وعن العلاقة بين أعمالهم وبين انتقال العلوم الطبيعية إلى أوروبا. ومن ذلك أيضا الكشف عن استخدام المسلمين للمنهج العلمي بمعناه الحديث، كما ذكرنا سابقا (ومن ذلك الإسهامات الهامة لأعمال رشدي راشد في تاريخ العلوم العربية والمقيم في فرنسا منذ عام 1956، والذي حاول أن يكشف عن القيمة الحقيقية للعلوم العربية في إطار تصور إنساني عام لتاريخ العلوم، انظر، غالي، وائل، 2005).

ولأننا لم نصل بعد إلى مرحلة الانتهاء من تحقيقنا لتراثنا القديم كان من الطبيعي أن نعتمد في المرحلة الحالية على الأعمال الاستشراقية. ولأن قضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم هي قضية تتسم بالخصوصية الشديدة، باعتبارها قضية دينية. لذلك لم يهتم المستشرقون بمعالجة الشيخ عبد القاهر لهذه القضية، واعتبر أن قيمته الأساسية تتمثل في تطور علم البلاغة العربية، وليست في منهجه العلمي.

لهذين السببين الأساسيين، لتأخر بداية دراستنا لتراثنا وللاعتماد على المستشرقين، تابع المفكرون العرب المعاصرون نفس الصورة التي وصلتنا عن الشيخ عبد القاهر، وهي إنجازاته في البلاغة العربية. ثم لاحقا نتيجة لتزايد الأعمال التي تدرس أعماله ظهر تقدير لفكر الشيخ عبد القاهر في مجال آخر هو أصول ظاهرة اللغة، أو بلغتنا المعاصرة، فلسفة اللغة. فقد رأي العديد من المفكرين واللغويين المعاصرين أن عبد القاهر له آراء في ظاهرة اللغة، بصفة عامة، ترقى إلى ما وصلت إليه فلسفة اللغة في بدايات القرن العشرين. وهو حكم يقترب مما وصلنا إليه في هذا البحث من تطبيقه للمنهج العلمي في العلوم الإنسانية.

1. عبد القاهر في علوم البلاغة العربية

ارتبطت نشأة علوم البلاغة العربية بقضية الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم وقطعت رحلة طولها أربعة قرون تقريبا منذ نشأت على نحو متواضع في بداية القرن الثالث الهجري، حتى استقرت في صورتها النهائية عند السكاكي ومدرسته في أوائل القرن السابع الهجري. ولم تكن البلاغة العربية في مراحلها الأولى سوى مجرد ملاحظات متناثرة على هامش العلوم التي سبقتها. ثم انتقلت إلى مرحلة أرقى في موكب قضية الإعجاز، حيث بدأت في التبلور والتحدد في صورة مؤلفات وكتب خاصة. وفي مرحلة النضج فإن ملامح علوم البلاغة أخذت تتشكل في صورتها النهائية من خلال مجموعة من العلماء والمتكلمين الكبار الذين تصدوا لدراسة الإعجاز اللغوي في القرآن، وبالتالي دراسة البلاغة العربية(أحمد جمال العمري، 1990 : 7- 8.).

وكان من أوائل الذين تصدوا لموضوع الإعجاز اللغوي في القرآن الجاحظ المعتزلي (ت255هـ) وذلك في مؤلفه "نظم القرآن"، وهو كتاب مفقود. وعموم جمهور المعتزلة على أن القرآن معجز في نظمه، فيما عدا النظام وهشام القوطي وعباد بن سليمان، وهم القائلين بالصرفة. ومن أهل الحديث كتب أبو سليمان الخطابي "بيان إعجاز القرآن" (ت388هـ)، والواسطي، محمد ابن يزيد (ت306هـ) "إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه"، ومن الأشاعرة القاضي أبو بكر الباقلاني (ت404هـ) "إعجاز القرآن"(سعد سليمان:46). وقد اتسمت البلاغة العربية في مرحلتها الأولى، كما عند أبي عبيدة في "مجاز القرآن"، والفراء في "معاني القرآن"، وابن قتيبة في "تأويل مشكل القرآن" بعدم التبويب العلمي واضطراب المصطلحات واختلاط القضايا البلاغية بالعلوم الأخرى وعدم تمييز علوم البلاغة الثلاث عن بعضها البعض("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني" : 75).

وفي المرحلة التالية ظهرت جهود المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، ويذكر أن بداية استقلال البلاغة العربية واستقرارها هو في كتاب "البديع" لابن المعتز (ت296هـ). وأنها

اجتازت حوالي قرنين من الزمان لتبلغ قمة نضجها وازدهارها على يد عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني" : 105).

وفي هذه المرحلة بدأت ملامح علوم البلاغة تتبلور وتتضح وأخذ الارتباط بين البلاغة وقضية الإعجاز شكلا جديدا تميز بالتكافؤ في الاهتمام بالجانبين من حيث تجاور الفصول والأبواب المخصصة للقضايا البلاغية مع الفصول المخصصة لقضايا الإعجاز. كما صار علم الكلام أكثر وضوحا وتأثيرا في علوم البلاغة العربية، إلى الحد الذي يمكن معه اعتبار هذه المؤلفات كتبا بلاغية بنفس القدر الذي يمكن اعتبارها به كتبا كلامية. وذلك كما في "النكت في إعجاز القرآن" للرماني (ت 384هـ)، و"إعجاز القرآن" للباقلاني (ت 403هـ) ("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني" : 111).

ولم تكن فكرة النظم من ابتكار الشيخ عبد القاهر فقد قال بها كثير من العلماء من قبل، كما أوضحنا سابقا. فقد تحدث عنها بشر بن المعتمر (ت 210هـ)، والجاحظ (ت 255هـ) وابن قتيبة (ت 276هـ) والرماني والقاضي عبد الجبار (ت 415هـ) وأشار إليها علماء من غير المتكلمين مثل ابي سعيد السيرافي النحوي (ت 358 هـ) وأبي هلال العسكري (ت 395هـ). ولكن إذا كان الفضل يعزى إليهم لسبقهم للمفهوم العام للنظم، فالفضل يرجع إليه في وضع القواعد العامة لفن النظم ("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني" : 234).

ويرى كثير من الباحثين في البلاغة العربية أن فضل عبد القاهر على "علم المعاني"، والذي طرح فيه نظريته في النظم، أضعاف فضله على "علم البيان". لأن معظم فنون البيان كانت مدروسة قبل عبد القاهر، بصورة أو بأخرى، أما علم المعاني فقد كانت معظم مباحثه مجهولة قبل عبد القاهر. وما عرف منها كان مبعثرا في ثنايا الكتب، فجاء عبد القاهر وأنشأ معظم مباحث المعاني. وحتى ما كان معروفا من هذه المباحث تناوله تناولا جديدا، وكأنما يبدعه لأول مرة("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني" : 248-249).

ويظهر تأثير الشيخ عبد القاهر على البلاغة العربية في الأعمال التالية عليه. فقد طبق الزمخشري (ولد 467هـ) في حديثه عن النظم القرآني في "الكشاف" نظرية عبد القاهر الجرجاني تطبيقا دقيقا لإثبات أن إعجاز القرآن بنظمه ("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني" : 163). كما نجد الفخر الرازي (ت606هـ)، وله مصنفات كثيرة في التفسير والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام والطب والكيمياء، ويمتاز في تصنيفه بدقة التفكير وحدة المنطق والقدرة على الإحاطة بالمسائل إحاطة تامة من كل جوانبها. نجده

يؤلف كتابا بعنوان "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز"، وهو في جملته عبارة عن تلخيص وتبويب وتنظيم لمادة كتابي عبد القاهر "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة". وقد نوه الرازي بعمل عبد القاهر في كتابيه المذكورين وبراعته في استنباط أصول علم البلاغة وأن هذين العملين يحتاجان إلى إعادة ترتيب مادة الكتابين في أبواب وفصول لتنضبط معها القواعد وتنحصر في الفروع والأقسام حصرا دقيقا(البلاغة العربية: 221).

كما يظهر تأثير الشيخ عبد القاهر في أعمال السكاكي (ت 626هـ) كما في "مفتاح العلوم" الذي لخص في القسم الثالث منه كل آراء عبد القاهر ونقل بعضها كما هي. وهو ما يسوغ القول بأن مدرسة السكاكي في حقيقة أمرها امتداد لمدرسة عبد القاهر، وإن طغت عليها الجوانب الفلسفية والتقريرية("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 288). ثم يقدم القزويني (ت686هـ) كتابيه "تلخيص المفتاح" و"الإيضاح" ويقول " وعمدت إلى ما خلا عنه المفتاح من كلام الشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني رحمه الله في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة". ويتضح من ذلك أن القزويني يعتبر أحد أعلام مدرسة المشارقة – مدرسة عبد القاهر والسكاكي – بل ويعتبر العمود الثالث في هذه المدرسة، وما يميزه هو منهجه في الدرس الذي يقترب كثيرا من منهج عبد القاهر مع إفادته الواضحة من منهج السكاكي(البلاغة العربية: 318- 328).

وبعد وصول البلاغة العربية إلى ذروة اكتمالها على يد عبد القاهر لم يستطع البلاغيون اللاحقون أن يضيفوا إليها شيئا ذا بال. إذ لم تلبث أن انحدرت إلى هوة الجمود والتكلف. فما أن لخص السكاكي العلوم البلاغية في القسم الثالث من كتابه مفتاح العلوم حتى انحرف مسار التأليف البلاغي بسرعة كاسحة إلى التعقيد والتقنين المنطقي الصارم("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 324).

ويظهر من هذا الاستعراض الموجز لموقع عبد القاهر من البلاغة العربية أنه لم تقم دراسات عن الجانب المنهجي في معالجته لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن والكشف عن أسباب تصنيفه لمؤلفين بنفس المعنى تقريبا هما "الرسالة الشافية في الإعجاز" و"دلائل الإعجاز". ولا أسباب فصل مؤلفه "دلائل الإعجاز" عن مؤلفه "أسرار البلاغة". ويظهر بوضوح أن السبب الأساسي في ذلك هو انحسار الإبداع الفكري ليس في علوم البلاغة فقط وإنما في الحضارة الإسلامية عموما. وهو الأمر الذي امتد حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري) حيث بدأت بواكير النهضة العربية الإسلامية الحديثة.

2. عبد القاهر في الفكر العربي المعاصر

تعددت الدراسات البلاغية والنقدية عن الشيخ عبد القاهر الجرجاني في القرن العشرين. فيرى د. محمد عابد الجابري أن دور عبد القاهر الجرجاني تمثل في شرح فكرة القاضي عبد الجبار عن النظم وتحليلها وإغنائها بالأمثلة، وأن نظرية النظم، كما قررها عبد القاهر الجرجاني قد فكر فيها داخل الحقل المعرفي البياني ولم يكن للمنطق اليوناني أثر في هذه النظرية(نصر أبوزيد 1985 : 40). كما يتناول د. نصر أبوزيد إسهامات الشيخ عبد القاهر في "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" (نصر حامد أبو زيد، 1996) من حيث مفهوم العلامة (صـ75- 79) وفي ضوء الأسلوبية (صـ149- 183) ويبين أن "قضيته الأساسية في كتابيه المعروفين "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز" هي التفرقة بين مستويات الكلام" (صـ154). ويقرر نصر أبوزيد "ويكاد عبد القاهر في إجابته عن مثل هذه الأسئلة أن يقترب – هونا ما – من الفكر الأسلوبي المعاصر، حين يرى أن الشعر – وكذلك القرآن – كلام ينتمي إلى اللغة، ولكنه كلام يتميز بخصائص ومعان تدخله في حدود الفن (صـ157)، وأيضا "ويمكن لنا القول بطريقة معاصرة أن عبد القاهر كان على وعي تام بالفارق بين "اللغة" و"الكلام" ذلك الفارق الذي أرسى دعائمه العالم السويسري فرديناند دي سوسير، وطوره تشومسكي في تفرقته بين "الكفاءة" و"الأداء"(صـ159). ويقدم د. عبد القادر حسين في تقدمته لكتاب "الرسالة الشافية في الإعجاز"("الرسالة الشافية في الإعجاز"، شرح وتفسير د. عبد القادر حسين) الشيخ عبد القاهر بصفته "عالما في النحو والبلاغة.. وإماما من كبار أئمة البيان" (صـ3).

ويذكر د. سعد سليمان "ومذهب عبد القاهر هو أصح وأحدث ما وصل إليه علم اللغة لأيامنا هذه هو مذهب العالم السويسرى فرديناند دي سوسير.. فلقد فطن عبد القاهر إلى أن اللغة ليست مجموعة من العلامات، وأن الألفاظ لم توضع لتعيين الأشياء المتعينة بذواتها، وإنما وضعت لتستعمل في الإخبار عن تلك الأشياء بصفة أو حدث أو علاقة. فالمهم ليس الألفاظ بل مجموعة الروابط التي نقيمها بين الأشياء بفضل الأدوات اللغوية. وتلك الروابط هي المعاني المختلفة التي نعبر عنها ومن ثم كانت أهميتها وما لها من صدارة على الألفاظ.

وعندما نتدبر هذه الآراء نستطيع أن نفهم كيف أن مقياس النقد عند عبد القاهر هو نظم الكلام، لأن هذا النظم هو الذي يقيم الروابط بين الأشياء. فالإعجاز لا يقع في اللفظ من حيث هو لفظ وإنما من حيث العلاقات بين الألفاظ. وقد قضى بنظريته هذه على ثنائية اللفظ والمعنى، تلك النظرية التي كانت سائدة في بيئته البلاغية والنقدية، والتي كانت تفصل بين اللفظ وبين مفهومه ومحتواه"(البلاغة العربية : 160- 162).

ويذكر د. أحمد العمري "أن عبد القاهر ينطلق في بحثه البلاغي من مقولة بارعة يمكن أن نعتبرها مقولة معاصرة، وهي أن النص الأدبي تشكيل لغوي، أو بناء لغوي في الدرجة الأولى، وأن علينا أن ننشد أسرار جماله الفني، في تحليل بنائه اللغوي، الذي يرجع إليه وحده كل ما في النص الأدبي من جمال وروعة، أو فساد واختلاف"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 242).

وكذلك "أن عبد القاهر قد بذل أقصى جهده لتستقر فكرته في العقول، وبمرور الزمن خمد الذوق الأدبي، أو كاد، وأسدل الستار على هذه النظرية العظيمة، نظرية النظم، وظل الحال على ذلك إلى أن بزغ فجر النهضة الأدبية الحديثة، فدبت الحياة من جديد في هذه النظرية، وأقبل النقاد (مثل الدكتور محمد مندور)، ومدرسة الديوان (العقاد والمازني)، واتخذوها أساسا يرجعون إليه في تناولهم للأعمال الأدبية بالنقد والتحليل"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 247).

ويورد د. عبد العزيز حمودة العديد من الآراء حول أعمال عبد القاهر الجرجاني(عبد العزيز حمودة، 2001: الجزء الثاني تحت عنوان "النظرية اللغوية العربية" في الصفحات 213 حتى 413) يوجز فيها آراء كل من محمد زكي العشماوي ومحمد مندور وأحمد مطلوب ومحمد خلف الله أحمد وكمال أبوديب بالإضافة إلى آرائه نفسها. وكلها تعبر عن تقدير لأعمال الشيخ عبد القاهر من زاوية اللغة والنقد الأدبي فقط. فيرى محمد زكي العشماوي أن وجهة نظر عبد القاهر حول أهمية اللغة تلتقي مع وجهة نظر ناقد حديث مثل إليوت، ويقارن محمد زكي العشماوي بين نصوص لعبد القاهر وبين نصوص تقترب منها لناقد غربي كبير معاصر، هو ريتشاردز فيما يخص مفهوم العلاقة بين الألفاظ"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 217، 256). ويرى محمد مندور "أن عبد القاهر يستند إلى نظرية في اللغة تماشي ما وصل إليه علم اللسان الحديث من آراء"، وكذلك "أن مذهب عبد القاهر هو أصح وأحدث ما وصل إليه علم اللغة في أوروبا لأيامنا هذه، وهو مذهب العالم السويسري الثبت فرديناند دي سوسير"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 220- 221). ويتحدث محمد خلف الله أحمد قائلا "وما يميز أسلوب المؤلف [أي عبد القاهر] منهجه الواضح من جهة والتحليل العلمي الدقيق من جهة أخرى حتى تكاد بحوثه تقترب في دقتها من أسلوب العصر الحاضر في بحوثه العلمية"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 236). ويؤكد الولي محمد "فإن الطرفين: الجرجاني والمعاصرين يتفقان على أهم الفرضيات العامة المتعلقة بالتشكيل الشعري"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 296) ويرى عبد العزيز حمودة "أن النظم الذي ارتبط باسم عبد القاهر يجمع كل مفردات النسق الحداثي". ويقرر "إن

المفردات المستخدمة عند عبد القاهر الجرجاني تكاد تتطابق تطابقا كاملا مع ما قاله فرديناند دي سوسير بعد ذلك بما يقرب من عشرة قرون، وأقام الدنيا منذ بداية القرن العشرين ولم يقعدها حتى اليوم"، ويتساءل: "هل يختلف ما يتحدث عنه عبد القاهر هنا، منذ ما يقرب من ألف سنة، عن المفاهيم والمصطلحات البراقة التي لهث البعض وراءها لما يقرب من ربع قرن حتى الآن"، وأيضا "إن عبد القاهر الجرجاني هنا يضع مجموعة من المبادئ اللغوية والنقدية التي تنقله من القرن الخامس الهجري إلى قلب القرن العشرين الميلادي الذي شهد نهضة علوم اللغة"، وأيضا "لكن هذه المقتطفات تكمل دائرة الاتصال في المفهوم الحديث، وهذا منطق لا يختلف في كثير أو قليل عن مفهوم الدائرة المغلقة التي يقدمها دي سوسير بعد ذلك بما يقرب من عشرة قرون"، وكذلك "إن الريادة الحقيقية لعبد القاهر تتمثل في تقديمه المبكر لمصطلح مألوف في الدراسات اللغوية في القرن العشرين وهو معنى المعنى"، ويقول في النظرية الأدبية "إن هذا لا يبطل النتيجة النهائية أو ينفيها، وهي أن تعامل عبد القاهر نفسه مع الأدبيات لا يختلف عن تعامل دريدا مع الأبيات الشعرية نفسها لو أتيح له التعامل معها"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 226- 413).

مما سبق يتبين أنه تكاد تجمع آراء المفكرين واللغويين العرب المعاصرين على أن إسهام الشيخ عبد القاهر يكمن في مجال علم اللغة والبلاغة والنقد الأدبي فقط. ولم يشذ عن هذا الموقف، فيما نعرف، سوى طه حسين الذي رأى أن الشيخ عبد القاهر كان "فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق عليه"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 216). ود. محمد خلف الله أحمد الذي رأي أن الشيخ عبد القاهر "قد تأثر في بعض نواحي تفكيره البلاغي والنقدي بالثقافة الإغريقية، ولا سيما بحوث أرسطو"("المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني": 234).

ويظهر من هذه الآراء العديدة أن الكتابات المعاصرة عن عبد القاهر تخلو من تحليل لمنهجه في معالجة قضية "الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم"، ومن إدراك العلاقة بين مؤلفيه "الرسالة الشافية في الإعجاز" و"دلائل الإعجاز" وموضوعهما واحد وهو "الإعجاز اللغوي في القرآن"، وكذلك من العلاقة بين كتابه الثالث "أسرار البلاغة" وبين قضيته الأساسية وهي "الإعجاز اللغوي في القرآن". من حيث كونه يمثل عنصرا في البنية الثلاثية التي تؤلف في مجموعها منهج الشيخ عبد القاهر في معالجة قضية الإعجاز اللغوي. وذلك على الرغم من أن الإجابة على الأسئلة المنهجية المتعلقة بظروف نشأة نصوص التراث وعلاقتها بمحيطها الثقافي هي أمر اساسي إذا أردنا أن ندرك قيمة تراثنا الفكري على العموم، وقيمة أعمال الشيخ عبد القاهر على الخصوص.

وخلو هذه الآراء من تفسير لكيفية ظهور نظرية النظم عند الشيخ ولأسباب تكوينه للبنية الثلاثية لقضية الإعجاز اللغوي في القرآن يعطي للتفسير الذي نطرحه في هذا البحث مشروعية خاصة. إذ رغم أنه من المسلم به أن كل فرضية تفسيرية لا بد من أن تتعرض للنقد قبل قبولها في المجال العلمي الذي تنتمي إليه، وهو ما ينطبق على عملنا هذا. رغم ذلك إلا أن تصورنا هذه هو التصور الوحيد المطروح كرد على هذه الاسئلة الأساسية المتعلقة بالظهور المفاجئ لنظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر وسيطرتها على الفكر اللغوي والبلاغي العربي منذ ظهورها إلى ايامنا هذه.

الخلاصة:

طرحنا في هذا البحث تصورا مفاده أن نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني هي نظرية علمية بالمعنى الحديث وأنها نظرية إنسانية بالمعنى العام وليست نظرية مرتبطة باللغة العربية فقط. وبناء على ذلك طرحنا التساؤل عن اعتبار هذه النظرية أول ظهور لعلم من العلوم الإنسانية في تاريخ العلم، وبما يسبق نظرية العمران عند ابن خلدون بحوالي خمسمائة عام ونظرية علم الاجتماع عند أوجست كونت بحوالي ثمانمائة عام.

ولإثبات ذلك كان من اللازم التصدي لتحديات ثلاث، الأول هو بيان كيف يمكن أن تنشأ نظرية إنسانية عامة في ظل قضية دينية، هي "الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم". وهي القضية التي طرح في إطارها الشيخ عبد القاهر نظريته في النظم ويحمل الكتاب الذي يتضمنها عنوان هذه القضية، وهو كتاب "دلائل الإعجاز".

والثاني هو الإثبات الموضوعي من نصوص الشيخ عبد القاهر ذاتها، أنه استخدم منهج الاستقراء للتوصل إليها وأنه قد طرح نظريته باعتبار اللغة بالمعنى العام وليس باعتبار اللغة العربية فقط. والثالث هو بيان كيف أنه لم ينظر إلى هذه النظرية، حتى الآن، على أنها نظرية إنسانية عامة رغم مرور عشرة قرون على ظهورها.

وقد عالجنا في هذا البحث كل تحد من هذه التحديات في قسم مستقل. واعتمدنا في معالجة السؤالين الأولين على نصوص الشيخ عبد القاهر ذاتها، وفي معالجة السؤال الثالث على نصوص الفكر العربي المعاصر الذي يظهر منها تقدير هذا الفكر لأعمال الشيخ ونظرته إليها على أنها أعمال معاصرة. وأثبتنا أيضا غياب البحث في الجانب المنهجي لأعمال الشيخ وللعلاقة البنيوية لكتبه الثلاث المرتبطة ببعضها، وهي الرسالة الشافية ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

ومن مجمل البحث يظهر بوضوح أن الفهم الصحيح لأعمال الشيخ عبد القاهر لم يتحقق بعد في الفكر العربي المعاصر. وذلك للسبب الموضوعي الموضح أعلاه وهو غياب البحث في الجانب المنهجي لفكر الشيخ. وبالتالي عدم فهم التكوين البنيوي لفكره

الذي مكنه من طرح نظرية النظم في سياق معالجة قضية دينية هي الإعجاز اللغوي في القرآن.

ونتيجة لذلك تكتسب محاولتنا هذه قيمة أساسية، إذ تمثل المحاولة الأولى للكشف عن بنية فكر الشيخ عبد القاهر. ونتيجة لذلك أيضا يعد تفسيرنا لكيفية طرح هذه النظرية هو أول تفسير منهجي لأسباب ظهور هذه النظرية.

وعلى هذا الأساس يعد تصورنا المطروح في هذا البحث تصورا مرتكزا على نظرة جديدة لفكر الشيخ وليس مجرد محاولة لإثبات تفوق الفكر العربي وسبقه للفكر الغربي. فإذا اضفنا إلى ذلك الاعتماد على التحليل المنهجي لنصوص أعمال الشيخ الثلاثة التي تكون في مجموعها بنيته الفكرية، يمكن القول بأن القضية التي نطرحها تعتمد على أسس قوية وعلى دعائم منهجية تبرر طرحها، وإن كانت مثلها مثل أي نظرية يجب أن تتعرض للنقد بشكل كبير قبل أن يصبح من الملائم القول باعتبارها حقيقة من حقائق تاريخ العلم الإنساني.

المراجع والمصادر:

- سعد سليمان حمودة(2002)، "البلاغة العربية"، دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية،
- الشيخ عبد القاهر الجرجاني، (2000) دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد شاكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أسرار البلاغة
- غالي، وائل، (2005)، "تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم. بحث في إسهام رشدي راشد"، الهيئة المصرية العامة للكتاب
- أحمد جمال العمري، (1990)، "المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني –نشأتها وتطورها حتى القرن السابع الهجري"، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- سعد سليمان، البلاغة العربية
- "المباحث البلاغية في ضوء الإعجاز القرآني"
- البلاغة العربية
- نصر أبوزيد (1985)، "اللفظ والمعنى في البيان العربي" مجلة فصول، العدد (1)، 1985
- نصر حامد أبو زيد، (1996)، "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، المركز الثقافي العربي.
- عبد العزيز حمودة، 2001، "المرايا المقعرة"، عالم المعرفة، الكويت،

التثاقف بين أزمة عولمة القيم ومخاطر الاندماج

أ/ذابي بوعلي

قسم الفلسفة، المركز الجامعي معسكر.

يجدر بنا قبل الحديث عن قضية التثاقف في زمن العولمة بمزيد من التفصيل، الإشارة إلى أن هذه المسألة صارت تتضمن في أحشائها اليوم عنصر العنف الثقافي، وفعل الإقصاء المتعمد، من خلال توجه الغرب نحو الشرق، ونحو الحضارات الأخرى تحت ستار التثاقف وفلسفة الانفتاح على الآخر. إننا لسنا في حاجة إلى خبراء متخصصين ليؤكدوا لنا هذه الحقيقة المرة، بل إن نظرة بسيطة في المشهد العالمي تجعلنا ندرك مظاهر وأشكال ذلك العنف المسلط الذي أصبح يميز العقل الغربي، والحضارة الغربية أكثر من أي وقت مضى في تعاملها مع ألآخر، ومع الحضارات المجاورة لها.

وإذا كان التثاقف في نظرنا مسألة طبيعية وجدلية - تفرضه طبيعة التطور البشري ذاته - بين الثقافات والحضارات والشعوب المختلفة، أخذا وعطاء، تأثيرا وتأثرا، بطريقة مباشرة عبر الاتصال والتواصل القائم بين المجموعات البشرية وشرطا أساسيا لازدهارها وتقدمها، إلا أن تصعيد دورة العنف الثقافي وتفاقمه اليوم، يستدعي منا الوقوف لحظة لمعرفة أبعاد ومخاطر هذه الصدمة الحضارية الجديدة، في أكثر مظاهرها تطرفا، وتداعياتها خطورة على الهوية الثقافية والخصوصية الحضارية، لأن ثقافة الغرب بما تمتلكه اليوم من رصيد علمي وقوة تكنولوجية ومعلوماتية هائلة، صارت تهدد أمما بكاملها بالزوال بفعل الصراع الدامي أحيانا، والاحتواء أحيانا أخرى، من خلال الترويج لقيم ثقافة العولمة الوحيدة النمط والهدف، لتهم بالسيطرة على العالم في تحد سافر لم يسبق له مثيل. ويبدو أن هيمنة الغرب وقيادته للعالم ستستمر لفترة غير قصيرة من الزمن، نظرا لإمكانياته الضخمة، وسرعته وقوته في الأداء، ونجاحاته في الإبداع والتكيف في مختلف المجالات، حيث أن:" الغرب الآن مسيطر بشكل طاغ وسيظل رقم واحد من ناحية القوة والنفوذ في القرن الواحد والعشرين"(ص. هيتنجتون.135:1998).

إن العولمة المتوحشة التي تنفي الآخر وجودا وتاريخا، من خلال العمل على استبدال ثقافته وتفكيكها وتحويلها بفعل الاقتحام غير المشروع لحدود الآخرين، بل لبيوتهم، تزداد وحشية بإحلال العنف الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، قصد تذويب الفوارق الثقافية والحضارية، فالعولمة تفرض نفسها فرضا وبالقوة، هدفها نشر ثقافة كونية بفرض اختياراتها الثقافية الطاغية، والتي قد تصل إلى حد الإبادة الثقافية، الأمر الذي

يفتح باب الصدام الحضاري وحروب الأديان، ويغذي مشاعر وأسباب الكراهية المتبادلة، ويضع مشكلة التثاقف على طاولة البحث والمساءلة من جديد.

إن التحولات الكبرى التي شهدها العالم في نهاية القرن الماضي، قد ترتبت عنها نتائج هامة وخطيرة في آن واحد، ولعل أبرز هذه النتائج، هو ذلك التغير الذي حدث في موازين القوى العالمية من حيث الإمساك بمركز الثقل الحضاري العالمي، حيث انتهى دور النزعة المركزية الأوروبية، وذلك لأسباب سياسية واقتصادية وتاريخية، لتخلي مكانها إلى النزعة المركزية الأمريكية في شكل لتبادل الأدوار في مسرح التاريخ، حيث أسدل الستار على قطب حضاري قام بدوره واقعيا وتاريخيا، ليرفع الستار عن قطب حضاري جديد يتأهب للقيام بنفس الدور، ويحمل مشعل الحضارة الإنسانية والريادة العالمية التي آلت إليه، بفضل مكتسباته العلمية ومنجزاته التكنولوجية وثورته المعلوماتية، وشركاته العملاقة، ومؤسساته المالية الضخمة، ليرسم خارطة جديدة يتحرك فيها العالم على إيقاعاته وحسب سياسته، وأهدافه الصريحة والضمنية.

والعولمة ليست وليدة الحاضر والراهن، بل هي نتيجة:"تطور تاريخي على مستوى الكون استمر قرونا من الزمن ونتج عنه الدمج التدريجي للعالم في نظام عالمي واحد.لكن مفهوم العولمة بالذات لم يطلق على هذه الصيرورة إلا مع بدية الثمانينات من القرن العشرين، ثم شاع وذاع وأصبح متداولا من قبل العام والخاص خلال التسعينات"(ع. العياشي.11:2005). وقد تزامن ذلك مع انهيار الاتحاد السوفياتي عام1989 والديمقراطيات الشعبية التي كانت تسير في فلكه، وتستلهم سياسته في تنظيم شؤونها، ففسح بذلك المجال أمام رياح العولمة العاتية التي أصبحت توجه سياسة العالم رغم المعارضة الشديدة المضادة لها من قبل الشعوب التي تشعر بالتهديد والخطر الداهم.

وتذكر الدراسات في ميدان العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تناولت ظاهرة العولمة بالدراسة والنقد والتحليل، إلى أن جذورها التاريخية تمتد إلى تلك المحاولات الأولى للبشرية التي كانت تسعى إلى دمج المجموعات البشرية في نظام واحد، مبني على قيم واحدة وتعويم العالم فيها، حيث تجسدت تلك المحاولات الأولى في حركة الاستعمار الذي أعطى الحق لنفسه لتوسيع حدوده بالقوة، ليمتد إلى ذلك الجبل أو ذلك النهر، دون اكتراث للحدود الجغرافية، أو القيم الروحية، التي كثيرا ما تميز الشعوب عن غيرها، وتفصل الدول عن بعضها البعض.

ودون المكوث طويلا عند هذا التمفصل التاريخي لظهور العولمة، لأن في الواقع هناك تراكمات تاريخية وأحداث مختلفة ومعقدة هي التي ساعدت على تبلورها في

شكلها الحالي، إذ :"تعود صيرورة اندماج العالم في نظام موحد إلى أحداث تاريخية بارزة في صيرورة تطور البشرية منها، حركة الكشوف الجغرافية، التوسع الاستعماري، والسيطرة الأوروبية على العالم، وبناء الإمبراطوريات، ثم مرحلة ما عرف بالإمبريالية والاستعمار الجديد بعد انحسار الاستعمار القديم، وصولا إلى الشكل الحديث الذي يجسده قيام نظام عالمي واحد برزت معالمه بوضوح مع أحداث تاريخية ذات مغزى مثل سقوط جدار برلين، وتفكك المعسكر الاشتراكي وانتعاش التيارات الليبرالية الجديدة"(ع. العياشي.11:2005)

إلا أن الحروب الخطيرة التي رافقت النموذج الليبرالي الحضاري الجديد، والتيارات الليبرالية بشكل عام، وكذا التطور الأسطوري للرأس المال المادي وقوته أحدثت صدمة عنيفة في وعي الإنسان المعاصر، الذي كان يعتقد أن التاريخ يسير به نحو الأفضل، نحو المزيد من قيم الحرية، والعدالة، والتقدم، إلا أن خيبة أمله كانت كبيرة في هذا النموذج الليبرالي الغربي الذي فتح على الإنسانية بابا من الشر يصعب سده، وبدأ بالاستهانة بكل القيم الأخلاقية والدينية جارا الإنسانية بقوة الإكراه والضغط إلى نموذج عولمي يعبر كل الخصوصيات والحدود والهويات الثقافية، بعد أن تلاشت المسافات الفاصلة بين الشعوب، بفضل توسيع دوائر الحرية، وانتعاش الحركة الاقتصادية والمالية، وسهولة تنقل الأشخاص والممتلكات، وثورة الإعلام والاتصال، والثورة المعلوماتية.

وبنهاية القرن الماضي دخلت البشرية فعليا مرحلة تاريخية جديدة أبرز ما ميزها تدفق التكنولوجيا والمعلومات وإنتاج المعرفة بغزارة، تدفعها القوى الكبرى في العالم، لكن معالم هذه المرحلة لم تتضح بعد، فهناك من يرى فيها مرحلة بداية تحول حضاري كبير لم تشهده البشرية من قبل، ولم يكن ليخطر على بال أحد، تنشر فيه القيم على نطاق واسع دون موانع ودون حدود، وتعيش فيه البشرية أزهى عصورها، وأحلى أيامها، ومنهم من يعتقد - على النقيض من ذلك - أنها بداية لصدام حضاري قوي بين حضارات مختلفة، لا تقبل التعايش جنبا إلى جنب، بسبب الاختلافات الجوهرية فيما بينها في النظرة إلى الإنسان والمجتمع والكون، وهو ما يجعل البشرية تعيش أحلك عصورها، وأكثرها دموية، وأشدها قلقا وخوفا.

والحديث عن العولمة يثير مواقف مختلفة و ردود فعل متباينة كما ذكرنا ذلك سابقا :" إذ يرى فيها البعض بشائر كوكب ديمقراطي توحده ثقافة كونية - كوكب تختزله وسائل الإعلام في أبعاد(قرية كونية) حسب عبارة مارشال ماكلوهان.ويرى

البعض الآخر فيه علة فقدان محتوم للهوية التي ينوحون عليها وأخيرا، يناضل آخرون في سبيل تأكيد خصوصيتهم لدرجة استعمال العنف".(تيمونزروبيرتس ايمي هايت.2004 : 225)

وفي مثل هذا الوضع المعقد، والاختلافات الجوهرية بين الباحثين وتباعد وجهات نظرهم، في مقاربة ظاهرة العولمة، بين مؤيد ومعارض ومتخوف ومترقب منتظر لم يتضح له بعد الخيط الأبيض من الخيط الأسود من العولمة، فإنه يبدو من المفارقات الحديث عن التثاقف في زمن العولمة، لأن هناك تناقضا واضحا وصريحا لا غبار عليه، فالعولمة كما هو معروف تتجه نحو أقصى درجات الصهر لتحقيق الاندماج بين المجتمعات، كما تسعى إلى فرض نمط واحد في السياسة والاقتصاد والإنتاج والاستهلاك والسلوك والذوق وفق مرجعية واحدة، ومسار تاريخي واحد، ومنهج واحد، وباختصار تسعى إلى تغريب العالم وليس إلى تحديثه كما يتوهم ذلك البعض، بنشر ثقافة الغرب وإشاعة قيم الليبرالية بزعامة أمريكا، ومن ثمة التضييق على باقي الثقافات الأخرى - رغم تنوع الثقافات تعددها وثرائها الكبير- ووضعها في خانة العجز الحضاري.

من المعروف أن التبادل والاحتكاك بين الحضارات قديم قدم البشرية، ويؤدي إلى إحداث تفاعل ثقافي عالمي بين الأفكار والأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو فعل ضروري للتواصل الحضاري، فالشعوب تستفيد من تجارب بعضها البعض، وتصحح أخطائها بناء على معرفة أسرار نجاح الآخر، كما أن الانفتاح على الثقافات الأخرى يفرضه التطور الاجتماعي والمسار الحضاري، لا سيما في وقتنا الحالي مع التطور الرهيب لوسائل العلم والتكنولوجيا، فلا نجد اليوم شعبا يعيش في زاوية من الكرة الأرضية منعزلا عن غيره من الشعوب والأمم الأخرى، ونستطيع أن نسرد سلسلة من الأمثلة على ظاهرة الاحتكاك الثقافي، حيث استلهمت أوروبا مثلا علوم المسلمين وثقافتهم في الماضي، وشكلت هذه العلوم والثقافة أرضية انطلاقتها ونهضتها باعتراف الأوروبيين أنفسهم، كما يستلهم اليوم المسلمون بعض النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتنظيمية والعلمية من الغرب.

إلا أن التثاقف كظاهرة كونية صار غير متكافئ، ولا يعبر بالمرة عن تثاقف متوازن بين الثقافات والحضارات والشعوب، بل يمثل اختراقا في أبسط حالاته، وغزوا في أسوئها، من أجل توحيد منظومة الأنساق التي توجه سلوك الإنسان وحضارته أملا في تحقيق التجانس المفقود بين البشر من قبل أقوياء العالم بينما التثاقف يعني حسب الباحثين الانثروبولوجين الانجلوسكسونيين:"مجموعة من الظواهر المترتبة عن لقاء

مباشر ومستمر بين جماعات من الأفراد والثقافات المختلفة والتي تنتج عنها تغيرات في النماذج الثقافية الأصلية عند إحدى الجماعتين أوكلاهما معا"(Redfild, Linton, Herskovits, in Belakhdar Mezouar,2007,87.)

من هنا يصبح التساؤل مطروحا وبإلحاح شديد، عند الحديث عن مسألة التثاقف مع نظام معروف بشراسته العدوانية، وحروبه إزاء شعوب العالم، من أجل إعادة ترتيب النظام العالمي من منظور جديد، وضمن فلسفة جديدة، لا تراعي إلا مصالح الأقوياء.

فقد حاد هذا النظام عن المبادئ الأخلاقية، والقوانين والأعراف الدولية، فهو يعبد القوة، ولا يقتات إلا على ممارسة العنف المتأصل في جذوره التاريخية، ويخوض حروبا ضخمة غير مشروعة تستنزف مقدرا ت الشعوب وثرواتها، فقد احتلت أمريكا - زعيمة هذا النظام وحاملة قيم الغرب - الأرض وتريد أن تحتل القمر والكواكب الأخرى، وكأنها هي الدولة الوحيدة في هذا العالم، مع تجاهل تام لغيرها من الشعوب الأخرى، ويشهد على ذلك سجلاتها في فيتنام وأمريكا اللاتينية والعراق والصومال وأفغانستان، بل إن تاريخها كما يقول ناعوم تشومسكي هو تاريخ غزو مستمر.

ومن دون البحث كثيرا عن الأسباب الحقيقة وراء هذا الاجتياح الظالم للعالم، فإنه يمكن القول أنه يحدث من أجل السيطرة على الشعوب المتخلفة ونهب ثرواتها وإخضاعها بالقوة، وتفكيك بنيتها الاجتماعية وتحويلها إلى مجتمعات استهلاكية تابعة، تدور في فلك الأقوياء اقتصاديا وعسكريا وإعلاميا وبالنتيجة فإن العولمة من حيث هي منعطف خطير في تاريخ الرأسمالية تعكس مرحلة جديدة من مراحل هذا النظام، فهي تسعى إلى تثبيت وجودها من خلال سلخ الشعوب عن أبنيتها المعرفية وتفكيكها، وخلخلة نسيجها الاجتماعي. وهنا تبرز خطورة العولمة وانعكاساتها السلبية، لأنها لا تمس الطبقة العليا من المجتمع فقط، بل تدمره في العمق وتصيبه في الصميم، وبذلك تهيئ الشعوب الضعيفة وتجعلها أكثر مرونة لتقبل نظم جديدة تتماشى ومصالح الأقوياء تلك الشعوب التي عانت من الجمود الطويل، وفقدت القدرة على التحدي الحضاري، الذي جعلها تفشل في تحقيق أية تنمية مأمولة.

إن خطورة هذا النظام المتعولم تظل ماثلة، حيث نجد أوروبا تمثلت خطر العولمة مبكرا، وتعاملت معه بذكاء وبحكمة فائقة، وفي صورة من صور الرفض نجحت أوروبا في التكتل كالقطيع المذعور، وهي تزداد تكتلا يوما بعد يوم، من أجل خفض الأخطار الناجمة عن الاحتكاك العولمي، لأنها تتخوف بقوة من مخاطر العولمة، التي ترى أنها تمثل تهديدا حقيقيا لمصالحها ولكيانها ووزنها في الساحة الدولية، وهو ما يمثل

مؤشرا قويا عن الاهتمام الدولي بهذا الغزو الجديد، الذي يكرس مفهوم القوة والتفوق وعودة الاستعمار الجديد، لأن العولمة لا تزال تتحرك في أجواء غامضة، لتدشن عالما جديدا لم تتوضح قسماته وإن نظاما هذه هي بداياته، فكيف تكون عواقبه؟ وبمعنى آخر: ماذا ينظر الشعوب المتخلفة لو ينجح المشروع العولمي بكامله؟

وإذا ما بقي لنا من حديث اليوم عن التثاقف في زمن العولمة، فنحن مع عولمة التنمية الشاملة، والحكم الراشد، والديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام القانون، وعولمة المعايير العالمية للصحة، والتعليم، والاستفادة من العلوم، وتحقيق الاستقرار والرفاهية لشعوب العالم دون تمييز عرقي أو ديني أو جهوي أو لغوي أو أي مصدر آخر، وكل ما من شأنه أن يدفع بعجلة تطور الإنسان نحو الأفضل والأحسن في عالم يسوده الإخاء والتراحم والمساواة، ذلك أن:"كثير من التراث الإنساني يحتوي على هذه المطلقات، ومن ثم يصير سهلا وميسرا تمثله، ولا يحتاج معه المتلقي إلى بذل مجهود للتغلب على العوائق النفسية"(م. مفتاح. 2000:167)، وهذه العناصر تمثل القواسم المشتركة، والمبادئ الكلية بين أفراد الجنس البشري، وهي في الوقت نفسه شرط تقدمه، وجواز السفر للعبور إلى المستقبل بأمان بالنسبة للبشرية.

ولكننا في الوقت نفسه، ضد عولمة مفاهيم اللاأمة واللاوطن واللادولة واللاحدود واللاهوية...، كما نرفض عولمة الفقر والبؤس والتخلف والمخدرات والجريمة وتكريس التبعية الحضارية والتقليد المفضي إلى الجمود، ونرفض كذلك أن نكون طرفا في الحروب التي تنتهك حقوق الإنسان، وتنهي التجربة الإنسانية، والمتاجرة بالكرامة الإنسانية من أجل أهداف لا إنسانية.

لقد بات من الضروري، أن تتقاطع إمكانيات العولمة الهائلة، وقيمها الايجابية، مع قيم الهوية والدولة، لتصب بالتالي في خدمة مصالح الإنسان وطموحاته في الحرية والتقدم والاستقرار، في ظل عالم يعترف بالخصوصية والتميز، وتسود فيه قيم الترابط، وتسمو فيه القيم الأخلاقية بوصفها الضامن الحقيقي لعدم انحراف السلوك البشري عن تحقيق آفاق التقدم والازدهار.

فالتثاقف يعني في تصورنا، أن نمد أيدينا إلى أولئك الذين يؤمنون بنفس المبادئ والقيم، ويتقاسمون معنا نفس الانشغالات، والاهتمامات والهموم في العالم، من أجل تحقيق نهضتنا والتي لا تزال متعثرة، ولا يزال الوصول إليها شاقا وطويلا، ومن أجل انتشال الإنسان وإنقاذ الإنسانية، لأننا في سفينة واحدة إن نجت نجونا جميعا، وإن غرقت

غرقنا جميعا، فتدمير الآخر هو في نفس الوقت تدمير للأنا، فالهوية تتقاطع وتتفاعل مع الغيرية، لأن الأنا هي آخر الآخر كما يرى ذلك بول ريكور.

ومن هذا الفهم السالف لمسألة التثاقف، يصبح الدفاع الذاتي والمقاومة الثقافية سلاحا لازما للحفاظ على القيم الثقافية، والخصوصية الحضارية، من أشكال التصدع، والتلاشي والتحصين ضد الارتماء في أحضان الغرب، كما يجب حشد كل طاقات الأمة وإمكانياتها المادية والروحية، لمواجهة كل محاولات التذويب والاحتواء التي تستهدف جوهر وعناصر الهوية المهددة بخطر الاندماج، والتي يتوقف مصيرها على مدى قدرتها على الاستجابة للتحديات المفروضة عليها من الخارج.لأن العولمة ومن خلال التثاقف المزعوم لا تسعى فقط إلى ترويج السلع الاقتصادية أو أشكال الرياضة التي صار العالم يمارسها مثل كرة القدم، أو الموسيقى أو أشكال اللباس، والطعام، كما لا تكتفي العولمة بنشر قيم استهلاكية مادية عابرة مثل مشروبات كوكاكولا، بل تسعى إلى تغيير المحتوى النفسي والعقلي والوجودي للإنسان، من خلال التدخل المباشر في تغيير البرامج الدراسية بالقوة والتهديد، وفرض شكل معين من أشكال الديمقراطية والدعوة إلى تحرير المرأة التي لم تعرف طعم الحرية بعد في العالم العربي والحضارات غير الغربية، على حد زعمهم، والدعوة إلى احترام حقوق الإنسان المهضومة وترقيتها، واستغلال كل ذلك وتوظيفه توظيفا إيديولوجيا كورقة ضغط وليس حبا في هذه الدول. لكن في الواقع نجد النظام المتعولم يقوم بإجهاض عوامل التنمية في البلدان المتخلفة، مستغلا ضعفها الاقتصادي، ووضعها الاجتماعي الصعب، من خلال تدخل المؤسسات المالية العالمية.

إننا نعتقد بما فيه الكفاية، وهذا بالاستناد إلى دروس التاريخ - ويجب أن نتعلم من دروس التاريخ - أنه من الصعب جدا على شعوب تنتمي إلى ثقافات مختلفة، وذات رصيد رمزي وتاريخي، وأنظمة اقتصادية واجتماعية متباينة، وأديان ورثتها عبر أجيال طويلة أن تجتمع تحت مظلة واحدة، حتى ولو تم ذلك بالقوة، فلقد باءت كل محاولات الدمج ألقسري بالفشل ذلك:"أن الاعتراف بالاختلاف يعني الاعتراف بأن حماية حقوق الإنسان يمكن أن تكون مشروطة بعوامل تاريخية وعوامل سياسية وثقافية واقتصادية واجتماعية وبأن كل إنسان لا يرقى إلى إنسانيته إلا عبر ثقافة خصوصية" (ق. عبد العزيز. 2005:209).

لقد صار العالم اليوم شاحبا وغريب الجمال، لأن الوجه الحضاري الأمريكي الجديد، المقنع بقناع العولمة، كان وجها بشعا، بالرغم من أنه يتلون بكل مساحيق

الدنيا وأصباغها وألوانها، وسيكون العالم - بكل تأكيد - أفضل من دون عولمة مغتصبة مدفوعة بغريزة الحروب، لأن العولمة بوصفها حلولا فرضتها الأزمة الاقتصادية، ومشاكل الرأسمالية العالمية، شكلت مناسبة حقيقية لانطلاق العنف العالمي في سعي محموم من أجل هيمنة وسيادة الأقوياء، وفي أفظع صوره، ولا أحد يعرف كيف ومتى سينتهي؟ولذلك نخشى أن يستمر الصراع من أجل الهيمنة والذي تغذيه عناصر التطرف والتعصب العنصري والديني، والذي لن يكون في النهاية سوى خسارة جسيمة لكل أطراف النزاع ولا يستفيد منه أحد، ومادام الأمر كذلك فمن ألأفضل لهذا الصراع أن ينتهي بفضل انتصار منطق الحكمة والذكاء البشري على منطق الشر والصراع، وهذا أفضل من نورث للأجيال القادمة تركة مشاكل كالجبال، تكشف عن عجز الأجيال الحالية عن حل مشاكلها.أم أن التثاقف ما هو إلا متغير بسيط في معادلة قديمة عصية عن الحل يمكن اختزالها فيما يلي:الشرق والغرب: العداء المتأصل والجهل المتبادل.

الهومش:

- صموئيل هيتنجتون (1998)، صدام الحضارات، ترجمة:طلعت الشايب،سطور، الطبعة الثانية.
- العياشي عنصر، (2005)، العولمة واتفاقية حقوق الطفل، المجلة الجزائرية للدراسات السوسيولوجية، جامعة جيجل العدد التجريبي..
- صموئيل هيتنجتون، (2004)، الحداثة والتنمية والسياسة، في تيمونزروبيرتس ايمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، ترجمة سمر الشيشكلي، مطابع السياسة، الكويت.
- محمد مفتاح، (2000)، مشكاة المفاهيم النقد المعرفي والمثاقفة، الطبعة1.
- قادري عبد العزيز، (2005)، حقوق الإنسان في القانون الدولي والعلاقات الدولية، دار هومة، الجزائر.
- Redfild, Linton, Herskovits, Cité par Belakhdar Mezour, « propos sur la question de l'acculturation en Algérie », Revue *Al_Mawaquif*, N° 01 decembre2007, pp87.

الإنســان في العـــلوم الإنسانية

عند" ميشـــال فوكو "

أ.. بريــاح مختــار

قسـم الفلسفـة، جامعـة وهران.

المدخل:

تساءل "فوكو" عما تعنيه العلوم الإنسانية، بعد ما تزعزعت أركـان الثقافـة الغربيـة عندما ظهر الإنسان كذات و موضوع مع مطلع القرن التاسع عشر، فظهر النزوع إلى تنظيم المعرفة بتعقل الإنسان واعتباره مجرد طبيعة بشرية لا تتعالى ميتافيزيقا عن باقي الموجودات.

1- القطيعة وإعادة التنظيم:

حاول فوكو إعادة تنظيم المعرفة تنظيما مغايرا، فأسس لها ثلاثة أبعاد: يضم البعد الأول العلوم الرياضية والفيزيائية، ويضم البعد الثاني علوم اللغة والبيولوجيا والاقتصاد، والبعد الثالث يضم التفكير الفلسفي الذي هو عبارة عن حصيلة التفكير المعبر عن الذاتية، والذي يكوّن مجالا مشتركا لأبعاد علوم اللغة، البيولوجيا والاقتصاد.(فوكوم 358.1993).

استنتج فوكو بعد هذا التصور أن العلوم الإنسانية غامضة وثانوية، وليست كاملة حيث "..يكسو الغموض مواضيعها و تعمل على تعقد المجال الابستمولوجي التي تعمل فيه." (مهيبل.ع.87.1994) مما جعلها أقرب إلى الميتافيزيقا وأبعدها عن العلوم ذات المناهج المتطورة، لذا حاول فوكو تغيير مهمة العلوم الإنسانية من كونها عملية تحليل لطبيعة الإنسان إلى الطريقة التي من خلالها يسعى الإنسان إلى معرفة نفسه، وبالتالي استطاع فوكو أن يرسم صورة أظهرت الإنسان كما نعرفه اليوم، فانقطعت تلك الصورة التي وصفت الإنسان في علاقة دائمة في عداد الكائنات، فأدرك رغبته في المعرفة لا تنطبق على أشياء العالم فقط بل عليه هو أيضا، و بات الإنسان مصدر معرفته الخاصة وموضوعها. إن هذا الإنسان المتورط كليا في الأشياء يسعى لفهمها وتحليلها، فتعيق مساره الفكري لأنها معرفة خارجة عنه وأقدم من مولده، فحيثما كان هناك ترابط ميتافيزيقي للتصور ولا متناهي، وتحليل الكائنات الحية، ورغبات الإنسان، وكلمات لغته نلاحظ وجود تحليلية التناهي للوجود الإنساني. (دريفوس.أ.و رببنوف.ب.217.1993)

راح الفكر يبحث عن إقامة علاقات خارجية مع الإنسان، فوجد أنه يخضع لثلاثة قوانين، تتمثل الأولى في كلامه، والثانية في جسده، والثالثة في كونه سلعه مادام أنه كائن حي، منتج ومتكلم. لكن هذه المضامين تتعالى عنه، و تجعله مجرد جماد ووجه لابد أن يغيب في التاريخ.

أوضح فوكو أن الإنسان كمفهوم من ابتكارات العصر الحديث، وشرع في عرض القواعد التي تنظم تحولاته، والحدود المتناهية التي سماها فوكو: " اللامفكر فيه، التجريبي، الأصل المفقود." فعندما يتحول التاريخ الطبيعي إلى بيولوجيا، ودراسة الثروات إلى اقتصاد، و يتحول التفكير في اللغة إلى الفيلولوجيا، نجد أن الكينونة والتمثيل أرضا مشتركة. وهكذا يظهر الإنسان في خضم هذا التغيير الأركيولوجي كذات وموضوع للمعرفة، فيبدأ حضور جديد لهما، وينجر عن ذلك وضع إبستيمية توفق بين الكلمات والأشياء. فعندما حددت الحياة في أعماق كينونتها شروط وجود الكائن الحي، و بحثت اللغة عن إمكانية النحو والخطاب في أعماق تاريخ اللغات، وعندما غابت الأحياء والحاجات والكلمات عن التمثيل، وأصبحت انعكاسات في الوعي، ظهر الفرد التجريبي، وأصبحت الظاهرة لا تبحث عن هويتها، بل إقامة علاقة خارجية معه على إثرها يصبح الإنسان قادرا على إعطاء ذاته تمثلات. وعندما تهجر الأحياء، والكلمات، والتبادل التمثيل، وتخرج من موقعها الطبيعي تدخل في أعماق الأشياء وتلقن حول ذاتها وفق قوانين الحياة، والإنتاج، واللغة، فيظهر من ثم الإنسان على أنه متكلم و منتظم للمجموعة، لكنه يبقى خاضع للعمل، الحياة، واللغة التي تحدد وجوده الحقيقي. إن الكلام والجسد والسلع التي يصنعها تمسك الحقيقة، إذ لا يستطيع هو التفكير في أعماق تفكيره ولا في وسيلة إنتاجه، ولا كلمات وجدت قبله، حيث أن هذه المضامين خارجة عن الإنسان وتسبق ولادته، وتتعالى إليه وعليه، وتتعامل معه على أنه جامد طبيعي، هذا ما جعل فوكو يصرح:"بأنه وجه سوف يغيب في التاريخ، ذلك أن كل شيء يفرض عليه تناهي في المعرفة فعمله هو سبب إرتهانه وتذكر حاجياته كذلك على عدم اكتشافه لنظم رمزية لإذابة كثافة اللغات التاريخية، و ما يخرج الإنسان عن تلك الظلامية، والحياة الحيوانية، هي خبرة التي أعطيت لجسده، و من ثم ظهرت الرغبة التي تضفي قيمة على الأشياء، و هذه الخبرة معبر عنها بلغة تقدم خطابات كل العصور، و من ثم يظهر الإنسان في قلب تجريبية، كل الأشياء على أنه غير متناه." (فوكو.م.1993.261)

فرض التناهي على الإنسان الحياة الحيوانية، أنه يعمل ويفكر بكلمات مبهمة، فالتناهي منع الإنسان لمعرفة آلية جسده واكتشاف ما يسد حاجاته، أما الفكر الحديث فوجد أن وضعية الإنسان في الحياة والإنتاج والعمل انطلاقا من وجودها وتارخيتها. علما

أن مبادئها الخاصة تمنحها خاصية المعرفة المتناهية، وكان من الضروري أن تكون هذه المضامين هي جوهر أشكال التناهي، وتكتسب حقيقتها داخل التمثيل عن طريق ربط التناهي بالا متناهي، وفي الوقت الذي تنفصل فيه المضامين التجريبية في التمثيل يحدث انقلاب في الفكر الغربي، والتضايق بين الميتافيزيقا والتمثيل، وتتعز النزعة لإنشاء ميتافيزيقا الحياة، لأنها تسير باتجاه الإنسان ميتافيزيقا كعمل تحرري للإنسان كي يتحرر منها ميتافيزيقا عن طريق لغة يسيطر الإنسان عليها في إطار وعيه بالبحث في تحليلية التناهي لكل من الحياة العمل، واكتساب اللغة يأذن بنهاية الميتافيزيقا التي هي وجه سلبي لحدث معقد طرأ في الفكر الغربي، هذا الحدث هو ظهور الإنسان.

لقد أوضحت لنا تحليلية التناهي:" أن الإنسان كان غريب في ازدواجيته التجريبية المتعالية." (فوكوم.264.1993) ذلك أن الثقافة الغربية فكرت في المتناهي انطلاقا من ذاته، فالإنسان هو بمثابة موضوع أي إنسان تجريبي، وهو شرط من شروط المعرفة الذاتي والموضوعي، لكن الإنسان فلي ازدواجية التجريبية والتعالي هو موضوع اللامعرفة، فالتجريبيون في القرن الثامن عشر، بحثوا عن خواص التمثيل التي توصل للمعرفة مثل تذكر، ووعي الذات، والذاكرة.لكن الفكر الحديث والمعاصر لم يكتف ببحث المضامين التي تقدم التناهي والأشكال التي تم التواصل بها، ذلك لأن الإنسان ظهر كازدواج تجريبي متعالي، وكان تحليله من خلال دراسة الشعور والمفاصل المشتركة مع الأشياء، كذلك الانكباب على دراسة الأوهام الإنسانية في القدم وصعوبة التحرر منها، ومن هنا نجد أن للمعرفة شروطا اجتماعية واقتصادية وتاريخية، وهي تتكون داخل علاقات الناس، أي تبين أن للمعرفة البشرية تاريخ قديم، وأصبح موضوع المعرفة التجريبية، يقول فوكو في هذا الصدد: "لا تقع بداية حداثتنا حين أردنا أن نطبق الطرائق الموضوعية على دراسة الإنسان بل يوم كان زوج تجريبي متعالي أطلق عليه اسم إنسان" (دريفوس.أ.ورابينوف.ب.217.1993)

إن الطبيعة البشرية تبني نظرية بشرية، تتأمل جوهر الإنسان كبعد تاريخي، تجعلنا نبحث عن ميدان علمي يتمتع بتجربة إضافة لكونه متعالي. ربما هذا ما سماه فوكو بتحليل المعاش الذي يحلل الإنسان كمصدر منتج ذاتي للإدراك الحسي والثقافة والتاريخ، وهو من بعيد البعد المنسي للمتعالي.

2- الأركيولوجيا بين الذات والواقع:

قلبت فلسفة فوكو الأركيولوجيا مفهوم الكوجيطو الديكارتي، فهي لا تهتم بالذات الإنسانية بقدر ما تهتم بواقع الإنسان العلمي، الذي يجب أن يكون سمة من سمات التقدم العلوم، فكوجيطو ديكارت حاول إبراز الفكر كشكل عام للأفكار

أما فوكو فقد سعى للإبقاء على أكبر مسافة ممكنة، " تفصل وتربط بين الفكر الحاضر لذاته وما يتجدر من الفكر في اللامفكر فيه." (فوكو.م.1993.268)، ويبحث كوجيطو فوكو في ضروب الخطأ ومخابئ الكلمات التي تفصح عن مكوناتها من خلال البحث والتنقيب، فالجنون بالنسبة لفوكو هو الصمت ذاته، الصمت الذي يظهر وكأنه يعبر عن الفكر دون الكلمات. لقد كان مجهود فوكو يظهر في محاولته إزاحة غشاء الإيقانية عن العقل، ذلك أن هناك جوانب أخرى في الإنسان تستحق الدراسة والتأمل كالجنون الذي هو تعبير عن أزمة من أزمات العقل، ففوكو يدفعنا للتفكير في ما تعرف بأزمات الجنون من جانب اعتبارها أزمة من أزمات العقل، هكذا يبقى اكتشافه مفاجئ لكل فكرة مُفَكر فيها، ويكون الفكر قائم تحت أشكال اللامفكر فيه.

قال ديكارت: " أنا أفكر إذن أنا موجود." فهذه المقولة توحي بجوانب تدعونا للتساؤل عن الحياة التي نحبسها في طياتنا، وهي من ترفعنا من آنية إلى أخرى داخل ذلك الزمن الذي ينذر بالموت، إن المفهوم الكوجيطو لا يؤكد فقط الكينونة بل يفتح مجال للتساؤل عن العلاقة بين الكينونة والفكر، فالإنسان هو الذي لديه فكر، وهو الوحيد الذي يمتلكه فكيف يكون على علاقة مع اللامفكر فيه؟، إن هذا الانفصال بين الذات والفكر يجعل الانسان لا يعرف نفسه إلاّ من خلال العمق التاريخي فالكوجيطو جاء ليكشف المنهجية التي تقود إلى معرفة مكتملة بالإنسان من جانبيه التجريبي، الظاهر والفكرة التي أخذت تتجلى في حركة متواصلة من البحث والتساؤل في مواجهة تنافسية مع العقل كمنتج والذات الإنسانية كفاقد.

تعيدنا جدلية العقل والذات للعمق التاريخي الذي يُحتم العودة إلى الأصل، هذا الأصل الذي لم يكن موجودا، وبالتالي يدخل في علاقة معقدة مع الزمن، بحيث أننا لا نعرف العلاقة بين الأشياء والإنسان، هذه العودة التي توضح فقدان اللغة شفافيتها وعلاقتها بأصلها، وتعيد السؤال عن ولادة اللغة التي تقاوم البحث التجريبي باعتصامها مع ماضي بعيد، يوضح فوكو ذلك: " إن الإنسان منفصل عن الأصل الذي يجعله معاصر لوجوده الخاص من بين كل الأشياء التي تولد في الزمان وتموت فيه... فالإنسان المنفصل عن الأصل يضل موجود هنا." (دريفوس.أ.ورابينوف.1993.41)

إن اللغة لا يمكن أن تكون موضوع معرفة موضوعية، لأنها بالضبط لا تزال نوعا من المهارة تسعى لإعادة تفسير مجمل التاريخ، لكن الإنسان فشل في العثور على المصدر عبر الماضي، فالأمل قائم في المستقبل على حد تعبير فوكو: " الأصل ما تبقى على الفكر أن يفكر فالأصل إذن هو ما يوشك أن يعود هو عودة ما بدأ قبلا واقتراب النور

الذي أضاء دائما من قبل." ومن هنا أصبح التفكير الفلسفي يواجه الوضوح والغموض وأصبح التاريخ الذي يظهر في إستراتجية العودة المطلقة للأصل، وتراجع الأصل الذي هو نوع من كمال كينونة الإنسان، التي تهدف للعودة إلى الحقيقة الأصلية التي تطابق نهاية التاريخ. وبالتالي نسيان الماضي الذي يسببه تراجعه الشديد، ونسيان الإنسان، وعدم تمكنه من الإمساك بأصله يُفلت منه أخيرا. إن الإنسان حاضر في كل علم وماثل في كل مذهب، فوراء علوم الإنسان تتكشف قوانين الغرائب وأشكال الرموز، فهل علوم الإنسان ضرورية؟ هل من يضفي على الكائنات والأشياء نوع من التعقل قابل بأن يعرف نفسه؟

ربما هذا ما يدخلنا في مشروعية العلوم الإنسانية التي تختلف عن العلوم التي تدرس الأشياء والكائنات، هذه العلوم تختلف عن العلوم الأخرى كونها لا تتجه فقط إلى معرفة الإنسان بطبيعته أي ككائن حي، أو صانع أو ناطق، بل أيضا تبحث عن الكيفية التي يتصور بها الإنسان حياته واجتماعه ولغته، بمعنى أخر أن علوم الإنسان تحتل مسافة بين ما هو عليه الإنسان وما يجعل معرفته ممكنة يقول ليفي ستروس: "أن العلم بالإنسان ثمنه تضحية بالذات." (D.Deleuze.1986.42) لأن المحافظة على الذات تقتضي التضحية بالعلم الذي هو سلطة اقتحم عالمها الإنسان حديثا، فالوصول إلى ذات بلامعقولية أومعقولية بلا ذات يعتبر مأزق العلوم الإنسانية، التي راحت تبحث عن حل بالاعتماد على غيرها من العلوم، فتحول الإنسان إلى موضوع للعلم ومبحث مستقل، بضبط الإنسان وإخضاعه والتحكم فيه، أصبح إخضاع كل ما في الوجود للتحليل التشريح والتفكيك، وهذا ما يعتبر عنوان تحول الإنسان إلى مقولة مستقلة، تحاول القبض على فرادة الإنسان باحتواء خصائصه من خلال المفهوم والصورة، وتحويله إلى رقم، أو حالة، والنظر إليه كقوة اقتصادية فيزيائية يتعامل معها كموضوع يقبل وضع الإنسان كبرامج لاستراتجيات.

إن الإنسان يشعر يوم بعد يوم بخطورة التقدم العلمي الهائل، وامتلاك التقنيات المتطورة أفقد الإنسان السيادة، لأن الأشياء تفلت من سيطرته وتأبى الخضوع لاستراتجياته، فأصبح أسير المنظومات والأنساق الفكرية، ثم تفرق بين العلوم، ففقد قيمته وهويته، لهذا فإن الموت مصير الإنسان المعاصر الذي هو على وشك الانتهاء إن لم يكن مات فعلا، لأنه أثار فوضى في نطاق اللغة ولم يعد يقو على مواجهة مصيره.

فموت الإنسان عند فوكو يختلف عن الموت العضوي الفيزيولوجي، أو الإكلينيكي فهو موت رمزي، فالفلسفات الكلاسيكية حتى القرن السادس عشر كان جوهرها المماثلة والتجانس، وابتداء من القرن الثامن عشر كان هدفها البحث عن

النظام، أي نظام الطبيعة والإنسان، ومع بداية القرن التاسع عشر البحث عن الإنسان، إنه عصر الإنسان الذات والموضوع.

جاء فوكو ليكرس ما جاء به نيتشه، فقد طرح هذا الأخير مستقبل كمهمة لتعيين العتبة التي يمكن من خلالها للفلسفة المعاصرة أن تستأنف التفكير أما الحديث مع فوكو حول العودة تعني نهاية الفلسفة فنهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة إذ يحصر التفكير داخل ذلك الفراغ الذي تركه الإنسان المندثر، وهذا الفراغ الذي تركه يحاول إعادة الانتشار، ولذلك يتطلب التفكير مجددا. هذا الفراغ ما هو إلاّ الحياة تبدو وأنها تقاوم، تعتبر مجرد توزيع داخل فراغ ألوان من الموت الجزئية والتدريجية والبطيئة، فلم يعد بالإمكان القول أن الموت يحول الحياة إلى قدر، خلال حدث حاسم وإلى حالة قابلة للقسمة، بل الموت على الأصح يتخذ مظاهر جزئية تجعله لا يشكل وحدة، إنه كثرة تتمايز لتمنح الحياة فرديا، وحقائق تظن الحياة أنها تحصل عليها من خلال مقاومتها للموت، بل الحياة في الأخير هي مجموعة الوظائف المقاومة للموت، فعلوم الإنسان شاهد على هذا الموت، الذي يعيد الحياة لإنسان، وكلما توغل في ذاته افتقد صورة الإنسان كما تكونت في الفكر الفلسفي. لقد حظي مفهوم الإنسان مركز الصدارة باعتباره الإشكالية التي تتمحور حولها المفاهيم، وكان هذا المفهوم محاط بقدسية وسمو جعله يتفادى الانتقادات، وجاء فوكو ليزيح الإنسان من مجال المعرفة. راحت الفلسفة الغربية المعاصرة توظف مفاهيم لم تعط الصورة الحقيقية للإنسان، جعلتنا نتساءل في ماهية الإنسان بعد أن قُتل الإنسان، ونعني نهاية الفلسفة. إن نهاية الفلسفة تعني انهيار دعامة من دعائم المعرفة الإنسانية، رغم وجود مجالات معرفية تقودنا إلى التفلسف لكن يعتبر الإنسان من أرقى الإشكاليات التي طرحت على الفكر الغربي.

ـ المراجع

1- أوبير دريفوس بول رابينوف: 1994. ميشال فوكو ـ مسيرة فلسفية ـ ترجمة جورج أبي صالح ـ مركز الإنماء القومي.

2- عمر مهيبل: 1994. البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصرديوان المطبوعات الجامعية. الطبعة الثانية ـ الجزائر.

3- ميشال فوكو: 1993.الكلمات و الأشياء.ترجمة جورج أبي صالح –تقديم مطاع صدفي مركز السماء القومي.

4- Magazine littéraire.1986. N°22. Michel Foucault Aujourd'hui. Inédit Désir et Plaisir Par Gille Deleuze.Entretien: Albert Gossey.

الإنسانية والمواطنة في فلسفة جون لوك

أ. رباني الحاج،

قسم الفلسفة،

المركز الجامعي لمعسكر

تعد مشكلة الانتماء إحدى أهم مشكلات الوجود البشري إذ لا أحد من الناس يستطيع ممارسة وجوده دون أن يخطر على باله سؤال علاقته بهذا العالم الذي يعيش فيه ومكانته داخله، وبما أن الوجود الإنساني غير واضح الحدود والمعالم، فإن دوائر الانتماء فيه تتقاطع وتتعارض،كما أنها تلتقي وتتكامل، وبما أنّ الإنسان الفرد محكوم عليه بالعيش مع الآخرين فهو دائما يتساءل عن ما يشترك فيه معهم وما يختلف فيه عنهم، فالفرد له انتماءه الديني والاجتماعي والسياسي، لذلك يتقاطع وجوده الفردي مع وجوده الاجتماعي، في هذا السياق طرحت منذ بواكير الفكر البشري مشكلة الإنسان والمواطن أو ما يمكن تسميته بمشكلة المواطنة، وهذا ما اتضح جليا مع المدينة الدولة لدى اليونانيين خاصة أفلاطون وأرسطو ،وفي هذا السياق تعتبر حادثة موت سقراط أكثر أهمية فسقراط الإنسان أثار غضب سقراط المواطن مما جعل هذا الأخير يتخلص منه حفاظا على أمن واستقرار المدينة واستمرت هذه الازدواجية بأشكال وأساليب مختلفة، باسم الدين في الدولة الدينية وباسم السيادة في الدولة السياسية،إلى أن جاءت صياغة الإعلان العالمي التي تشير بوضوح تام إلى تلك الازدواجية، فهو إعلان عالمي لحقوق "الإنسان والمواطن" في هذا المسار الطويل كانت هناك حلقة رئيسية حاولنا الوقوف عليها، وهي حلقة

العقد الاجتماعي عند جون لوك.

- العبودية لا أصل لها :

يفتتح لوك كتابه في الحكم المدني بالقول"إن العبودية وضع زري من أوضاع الإنسان (لوك،ج.1959 : 5) فالعبودية وضع غير ملائم لكرامة البشر،ورغم ذلك نجد هناك من يعمل على تأصيلها والتأسيس لها في الطبيعة البشرية أوالمشيئة الإلهية، روبرت فيلمر" Robert Filmer "في مقالته" الأب الحاكم"التي ظهرت سنة 1680م يقرّر أنّ الأصل في البشر هو العبودية وليس الحرية فلوك يرى أنّ هذه المقالة التي ظلت محجوبة كل هذه الحقبة، قد قدّر لها لدى بروزها إلى حيز الوجود أن"تبطل بفضل حججها الدامغة كل ما في العالم من حرية" (لوك،ج.1959:6).وهكذا يتلخص موقف السيد روبرت فيلمر في أنّ

البشر ليسوا أحرارا بالطبيعة وفي إثبات هذه النظرية يقول"يولد البشر في ظل سلطة أبويهم ويدعوا سلطة الأبوين هذه"السلطة الأبوية"أو"حق الأبوة " (لوك،ج.1959:8). هذا ما استفز لوك وجعله يفكر في دحض وتفنيد ما أقره فيلمر من انتفاء الحرية الطبيعية عن البشر محتجا في ذلك بدليل الخلق الإلهي قائلا: "لا يمكن افتراض حرية البشر الطبيعية إلاّ إذا أنكرنا خلق الله لآدم " (لوك،ج.1959:16).هذا ما يعني أنّ فيلمر كان في ذهنه تصور واحد ووحيد للحرية في الحرية المطلقة المتجاوزة لكل القيود والقوانين فهي حرية ذات حد واحد، أما لوك فلا يعتقد أن فكرة الخلق الإلهي تتعارض مع فكرة الحرية الطبيعية للبشر، لذلك فالعبودية لا أصل لها.

- لوك وحقوق الإنسان الطبيعية:

يقر لوك بوجود حالة طبيعية يتمتع فيها البشر بحقوقهم الإنسانية "فحق الحياة وحق الحرية وحق الملكية هي حقوق طبيعية للبشر جميعا، هذه الحقوق معترف بها بوضوح في حالة الطبيعة بفضل النور الطبيعي أي بفضل العقل، فهي تشكل إلزاما أخلاقيا، لكن الضعف البشري يجعل البشر لا يحترمون دائما هذه المبادئ رغم وضوحها لكل إنسان له عقل"(Haarscher ,G:17).

يجعل لوك من الحرية شرطا جوهريا لتحقق الوجود الإنساني، وتراجع تلك الحرية في أوضاع معينة، لا ينبغي أن يكون حجة لإلغائها أو عدم الإيمان بوجودها، إذ أنه إذا كان الواقع جزئيا أو متجزأ فان ذلك لا يعني إلغاء الفكرة الكلية، التي تؤكد حرية الإنسان الطبيعية والتي مؤدّاها أنّ " الإنسان يتمتع باستقلاله عن أي سلطة عليا على الأرض، وعدم خضوعه لإرادة بشري قط أو لسلطته التشريعية ورضوخه للسنة الطبيعية وحسب" (لوك،ج.1959 : 150).ومع هذا تبقى حرّية الإنسان مهددة بسبب النقص والضعف اللذان يداخلان الطبيعة البشرية، مما يجعل كلّ فرد في حالة شعور بالخوف من الآخرين، الأمر الذّي يدفعه إلى البحث عن حل لهذه المشكلة، إنها مشكلة الإنسان والمواطن؟

إذا كانت حرية الإنسان الطبيعية مطلقة ولا حدود لها إلاّ ما تمليه الطبيعة، فإنّ"حرية الإنسان في المجتمع تعني أنّه ليس مسخرا لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصبت بالاتفاق في الدولة،وأنّه ليس خاضعا لأي إرادة أو مقيدا بأي قانون سوى ما تسنه تلك السلطة التشريعية، وفقا للأمانة التّي عهد بها إليها"(لوك،ج.1959 : 150).

وهكذا تتغير وضعية الإنسان بانتقاله من الطبيعة إلى المجتمع، هذا الأخير الذي يقوم على الاتفاق وبالتالي على الاختيار، يصبح هو الإطار الجديد الذي يتحرك بداخله

الإنسان، ومع ذلك يظل ما هوطبيعي قائما في صلب ما هو اجتماعي، وتستمر حقوق الإنسان الطبيعية ولا يسقطها الوجود الاجتماعي لسبب أساسي هو قيام المجتمع البشري على قوانين الطبيعة والعقل، فعلاقة الفرد القائمة على الاتفاق مع الآخرين لا تسقط عنه استقلاله عنهم، لأنه سيكون طرفا مشاركا في وضع وإرساء قوانين وأسس المجتمع، وبالتالي سيكون فاعلا في علاقته بالآخرين، ويكون مقاوما، لأن الاتفاق مع هؤلاء على العيش المشترك، لا يلغى الاختلاف أو الاعتراض عليهم، ممّا يعني الحفاظ على ممارسة حريته والدفاع عنها من حيث هي شرط لإنسانيته كما هي شرط للحفاظ على علاقته العادلة أو المتكافئة مع هؤلاء الذّين ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا أعضاء في كيان اجتماعي مشترك، بفضل"تنازل كلّ فرد عن جزء من حريته المطلقة التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة، وينقل جزء من سلطته تلك إلى سلطة الدولة، لأنه بهذه الطريقة يستطيع أن يضمن أنّ حقوقه معترف بها، وأنّ ضمانها والمحافظة عليها ليس مرتبطا بحالة الطبيعة" (Haarscher ,G:18).

إنّ هذا يوحي لنا بإدراك جون لوك لنتائج إفراغ فكرة المواطنة من حيث هي علاقة الفرد بذاته وبأعضاء المجتمع الآخرين من محتواها الحقيقي، تلك النتائج المتمثلة أساسا بتخلي الفرد عن العلاقة التي تربطه مع الآخرين بموجب الاتفاق الذّي يرسي قواعد الاجتماع البشري، مما يعني تعليق الأمل على العيش في حالة الطبيعة، خارج المجتمع والدولة. فالمواطنة مشروطة بالحفاظ على حقوق كل فرد من حيث هو إنسان له كامل الحرية والمساواة مع الآخرين، وعلى التعاقد أن يضع في حسبانه هذا الشرط، إذ يقوم المجتمع على الاتفاق الذي يؤدّي إلى ضرورة وجود سلطة سياسية من جهة ومطيعين لتلك السلطة من جهة أخرى فمن جهة لدينا " الأفراد الذين يتحوّلون إلى محكومين والذين هم ملزمون بطاعة السلطة السياسية شريطة التزام هذه السلطة بحماية حقوقهم في الحياة والحرية والملكية. وهو ما يعني أن تلك السّلطة ملزمة باحترامها لذلك الاتفاق وبضرورة العمل في إطاره" (Haarscher ,G:18).وعليه فهي ليست سلطة مطلقة أو مستبدّة، لأنها تخضع لسلطة القوانين المستمدة من إرادة المحكومين وأيّ اعتداء على تلك القوانين الضامنة لحقوق المواطنين يعني في نظر لوك إعلان للحرب التي هي صراع مستمر بين الغالب والمغلوب في حين أنّ حريّة الناس في ظلّ الحكومة معناها " الحياة بحسب قاعدة منصوص عليها. تنطبق على جميع أفراد تلك الجماعة" (لوك،ج.1959:150). المجتمع المدني بين ضرورة السلطة وشرعيّة المقاومة:

إن لوك يستند إلى إيمانه بوجود طبيعة بشرية لها قوانينها التّي ليس من الممكن الخروج عنها أو القبول بغيرها فإذا كان سقف الحريّة في حالة الطبيعة هو سنن الطبيعة ذاتها فان ذلك يعني أنّ الإنسان قادر على إدراك قوانين وجوده كما أنه قادر على تصحيح أخطائه والعدول عنها إلى ما هو صواب وملائم، الأمر ذاته يظلّ قائما في حالة المجتمع. إذ أنّ سقف الحريّة هو الاتفاق والتعاقد وأيّ خروج عن هذا الاتفاق هو خروج عن ما يمليه العقل وتتطلبه مصلحة المواطنين من حيث أنهم بشر انضموا إلى كيان اجتماعي لحماية حقوقهم التّي هي الآن حقوقا مدنية، وهذا يعني أن" الدولة باعتبارها مجتمع منظّم ومؤسس من طرف البشر بغرض تحقيق مصالحهم المدنيّة قائمة في أساسها على وجود قوانين طبيعية هي بمثابة معيار للعدل واللاعدل للخير والشر، ولها ما يبرّرها في الإرادة الإلهية"(Garandeau,M.1998:47)

يمكننا القول أنّ أمن واستقرار البشر في حالة الطبيعة ليس مضمونا رغم وجود تلك القوانين. وذلك يعود الى غموض وتعقد الطبيعة البشرية ولا يمكن الحفاظ على حقوق الأفراد الطبيعية إلا بالاتفاق الذي يقوم على التنازل المتبادل وعلى توضيح شروط العقد الذي يحدد علاقاتهم ببعضهم البعض. وعليه " فالحقوق والالتزامات المتبادلة بين الحكام والمحكومين تشكل وتوسس خصوصيّة وأصلانية الفلسفة التي ترى ضرورة قيام السلطة على التعاقد" Haarscher ,G:18).

بانتقال البشر من حالة الطبيعة إلى المجتمع، يكونوا قد انتقلوا من العقل إلى الإرادة، إلا أنّ هذه الإرادة ليست عامة ومطلقة مثل ما تصور روسوالذي زوّد السلطة السياسية بإرادة مطلقة وحول الوجود الفردي إلى وجود من أجل تلك الإرادة الغريبة عنه والمتسلطة عليه، هذا غير ممكن في تفكير لوك"الذّي يتجه إلى صياغة ضمانات ضرورية لحماية حرية وأمن كلّ فرد،من هذا المنظور تصبح وظائف الدولة وسلطتها محدودة إلى أقصى حد ممكن، إذ أنّ علاقة الفرد بالدولة هي علاقة تنظيم أداتي، بحيث أنّ انضمام الفرد إلى المجتمع المدني لا يعني الانتماء إلى ما انتهى إليه هوبز في كتابه "الليفياتان أو روسو في "العقد الاجتماعي" (Gaille,M.1998:85)

وهذا يؤكد لنا إنهمام لوك بالإنسان ولا معنى للدولة القهرية التّي تتحول من وسيلة إلى غاية يكون الإنسان وسيلة لها، وهذا يتعارض مع الطبيعة ومع العقل كما أنّه يتناقض مع الإرادة، إذ أنّه يستحيل على البشر أن يمنحوا للحاكم إرادة مطلقة هم أنفسهم عاجزون عن امتلاكها، فالسلطة المطلقة غير ممكن الحصول لها على شرعية، لأنها غير

متوافقة مع حقوق الإنسان التي قامت عليها ومن أجلها، فلوك يقول في كتابه"رسالة في التسامح" "إنّ الدولة هي مجتمع بشري يهدف إلى غاية واحدة هي الحفاظ على الخير العام Le bien civils ورعايته، والمقصود بالخير العام، الحياة، والحرية، والاعتناء بالجسد والحفاظ عليه وحمايته من الألم، وتشجيع الخيرات الخارجية أي المادية مثل الأراضي والنقود والأثاث...إلخ" (Locke ,J.1956:11).

العمل وحق الملكية:

يجعل لوك من الملكية مشكلة محورية في تحقيق الإنسان لوجوده وكرامته، وبالتالي حريته، فهويرى أنّ"الله الذي خلع الأرض على البشر شركة بينهم قد وهبهم، إلى جانب ذلك، نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه، كما تقتضي الحياة وتدعو الحاجة، فالأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين البشر، إلا أنّ لكلّ امرئ حق "امتلاك شخصه"وهو حق لا ينازعه فيه منازع..وكلّما ينتزعه من الحالة العامة التي خلفته الطبيعة عليها فقد لحق به من جراء عمله شيء يبطل حق الآخرين المشترك بامتلاكه، فالعمل هو ملك العامل الذي لا ينازع فيه" (لوك، ج.1959 : 152. 153).

يضفي لوك على الملكية بعدا أنطلوجيّا بحيث يجعل امتلاك الخيرات والثروات المادية لا يقل شأنا عن امتلاك الذات لذلك يضع في محور اهتمامه كلّ ما يحافظ على حقوق الإنسان الطبيعية ويبني لوك رؤيته هذه بالاستناد إلى حالة الطبيعة التي تحكمها قوانين العقل اذ يقول" لكي نفهم السلطة السياسية فهما صحيحا ونستنتجها من أصلها يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم والتّصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم بما يظنون أنه ملائم لهم، ضمن قيود قانون الطبيعة، دون أن يستأذنوا إنسانا أو يعتمدوا على إرادته، وهي أيضا حالة المساواة حيث السلطة والتشريع متقابلان لا يأخذ الواحد أكثر من الأخر. إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أن المخلوقات المنتميّة إلى النوع والرتبة نفسها المتمتعة كلّها بالمنافع نفسها التّي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضا أن يتساوى بعضهم مع بعضهم الأخر" "(الجابري، م . 1997:150).

بهذا تكون فكرة الحرية والمساواة الأساس المتين الذي تستند إليه أي سلطة تريد أن تكون شرعيّة في نظر من تعمل على تدبيروتسيير شؤونهم وضمان رفاهيّتهم. أما عدم الالتزام بفكرة الحريّة والمساواة تلك فمؤداه اختلال التّوازن وحلول اللا نظام محل النظام

داخل المجتمع. وعدم شعور أعضاء الجسم الاجتماعي بشرعيّة الوضعيّة التّي يعيشون في ظلّها، إذ" لا يعقل أن يعمد مخلوق عاقل إلى تغيير وضعه طوعا باختيّار وضع أسوأ منه.وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعيّة العليا في أيّة دولة ... يجب أن لا يتّجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام" (لوك،ج.1959:215).

بعد تنازل كل شخص عن حريّته المطلقة وسلطته التنفيذيّةتتحمل السّلطة السيّاسيّة مسؤوليّتها. فالدولة التّي لا تحترم شروط العقد تفقد كل مبّرراتها، إذ أنّ لوك يقرّر أنه " متى تمّ إلا خلال بهذا الاتّفاق الثنائي، بحيث لم يوف الحاكم بالتزاماته فإن الطرف الأخر الذّي هو الشعب له كلّ الحق في عدم تنفيذ التزاماته" (Haarscher ,G:18).

من الواضح أنّ لوك يحافظ على كلّ معطيات حالة الطبيعة، إذ كان لكل شخص حق الدفاع عن نفسه ومعاقبته لكلّ شخص أخل بما أقرته القوانين الطبيعية،إلا أن هذا الحق استمر بشكل آخر يتماشى مع معطيات حالة المدنية القائمة على العقد الثنائي بين الحكام والمحكومين، أي بين مجموع المواطنين الذين تعاقدوا إراديا من أجل حماية حقوقهم الإنسانية التي أقرتها لهم الطبيعة،وواضح هنا كما يرى الجابري أنّ "الإحالة إلى"الطبيعة" معناها تأسيس تلك الحقوق على مرجعية سابقة على كل مرجعية،فالطبيعة سابقة على كلّ ثقافة وحضارة،على كلّ مجتمع ودولة،وبالتالي،فهي مرجعية كلية مطلقة، والحقوق التي تتأسس عليها حقوق كلية مطلقة "(الجابري،م . 1997:151).

يؤكد لنا هذا مدى حضور الشأن الإنساني في بناء الدولة في فلسفة لوك السياسية،الأمر الذّي أعطى انطباعا مفاده أنه"للمرة الأولى تصل الفلسفة التعاقدية إلى نتائجها النهائية على يد جون لوك،الذّي ذهب إلى القول،أنه لا يمكننا أن نتساءل هل للأفراد الحق في الثورة ضد السلطة الاستبدادية، لأن هذه الأخيرة في حد ذاتها ثورة ضد النظام القائم على العقد، أو بطريقة أخرى، فإن الاتفاق أو العقد الذّي هو متبادل بالتعريف،يقرر أنه متى تخلى طرف عن التزاماته،فهو بهذا يعلن ثورته،وبالتالي فردّ فعل الطرف الآخر يصبح مشروعا"(Haarscher ,G:19).

يؤسس الاتفاق المتبادل بين الطرفين حق المقاومة ويجعله معقولا وطبيعيا،ولا يمكن التنازل عنه،لأنّ التخلي عنه يعني القبول بشرعية الاستبداد وهو ما لا يتوافق مع الطبيعة البشرية التّي تؤمن للأفراد الحق في الحرية والمساواة،يعكس لنا هذا الحق في المقاومة سعي لوك إلى"صياغة فكرة السيادة الشعبية،كحق للشعوب في الانتظام في مجتمع سياسي بواسطة عقد إرادي".(Gauthier,F.1992:18) والحقيقة أنّ لوك يحدوه انطباع

يوحي أنّ البشر اجتماعيون بطبيعتهم،وإلاّ كيف كان من الممكن أن يستقر النظام في حالة الطبيعة رغم خلوها من كلّ سلطة قائمة على الاتفاق إذ هي "حالة من الحرية والمساواة التي يكون عليها الناس قبل أن تقوم فيهم أي سلطة تحد من حقهم في ممارستهما غير "قانون الطبيعة"نفسه الذّي يرمي إلى حفظ الجنس البشري وضمان سلامته والذّي يؤول أمر تنفيذه إلى كلّ إنسان"(الجابري، م.150:1997).

يسعى لوك إذن إلى فرض قيود على كل من يعمل على انتهاك إنسانية الإنسان إذ أنه لا احد يمكنه أن يمتلك أحدا آخر، كما أنّه لا يمكن لأي شخص أودولة الإدعاء بإنشاء حرية وكرامة البشر،والقوانين ما هي إلاّ تعبير عن ما تقتضيه الطبيعة السابقة عن كلّ مجتمع أودولة.

إنّ المجتمع لم يمنح الفرد الحقوق الطبيعية،فهي موجودة قبله، والغاية الوحيدة من دستور الدولة هي ضمان تلك الحقوق للإنسان وعليه فمن اللازم على كلّ دستور اوتشريع أن يعلن بوضوح عن غايته الأساسية المتمثلة في حماية حقوق المواطن من حيث هو إنسان له عقل وإرادة،لا يمكن لأي كان النيل منهما، بهذا يتم"للأفراد بحكم الطبيعة حق التمتع بالحرية وبملكياتهم، وليس من شأن أي دولة أن تمنحهم هذا الحق أو تحرمهم إياه،فهم ملاّكون أحرار، أقاموا وأنشئوا مؤسسات وهدفهم حماية حريتهم وملكياتهم، ويكون منافيا للطبيعة إذن، في أي حال من الأحوال، أن تنال هذه المؤسسات من حرية الأفراد وملكياتهم،لأنها بذلك تناقض الغاية التي أنشئت من أجلها." (غروتويزن، ب.1982 : 203).

بهذا يحد لوك من سلطة الدولة،ويجعلها ملتزمة بالحفاظ على حقوق الأفراد، يعني هذا أنّ الإنسان أولى من الدولة وهو سابق عليها،ولا ينبغي لأي سلطة أن تعمل على فرض نفسها بالقوة،لأن استعمال القوة يعني إعلان الحرب، وفي الحرب تكون حياة الإنسان وحريته وملكيته وسلامته الجسدية كلّها مهدّدة،لذا فالمواطن ليس أسيرا أورهينة، بل إنسان حر له الحق في الاعتراض على كلّ ما يهدّد حقوقه الطبيعية،لذلك يرى لوك أنّ إنسانا"ليست له سلطة على حياته لا يمكنه بمقتضى أي اتفاق أو معاهدة أو حتى برضاه ورغبته أن يصبح عبدا لأي شخص أو سلطة مطلقة ومستبدة"(Huisman,B.Ribes,F.1998:147) .

العقل والحرية:

يرى لوك إذن أنّه لا يمكن للإنسان أن يعمل ضدّ الطبيعة البشرية التي تدفعه إلى الحفاظ على استقلاليته وحريته بذلك يقرر أنه لا يستطيع أن "يتصور إنسانا ينكر أنّ الله سطّر قواعد توجه حياة البشر، وبما أنّنا مخلوقاته فله الحق في ذلك، أكثر من ذلك، فإنّ طيبته وحكمته تمكنه من توجيه حركاتنا نحو الأفضل، كما أنّه قادر على جزائنا بالثواب والعقاب في الحياة الأخرى لزمن غير محدود".(Locke,J:280).

رغم ما يؤكده لوك من قانون إلهي، يوجه حياة النّاس نحو الأفضل والأرقى، ويوجب عليهم الدّفاع عن حريتهم وما تقتضيه طبيعتهم، إلاّ أنه يؤكد أنّ هناك"قانونا مدنيا وضعه المجتمع ليوجه حركات وسلوكات هؤلاء الذين هم جزء أو طرف في هذا المجتمع، ووظيفة هذا القانون هو أن يكون معيارا للبراءة والإجرام، وليس لأي شخص الحق في اختراق هذا القانون الذّي يحمي حياة وحرية وملكية هؤلاء الذين يعيشون وفقا له" .(Locke,J:280)

نلمس في كلّ هذا إلحاح لوك على ترسيخ سلطة القانون، وأنّه من غير الممكن أن نسعى إلى الحفاظ على حريتنا ما دمنا نفتقد إلى معيار أو قاعدة توجه سلوكاتنا وتتحكم فيها، إذن نحن في حاجة إلى أداة مشتركة تضبط حركاتنا من جهة وتحمي حريتنا من جهة أخرى، وعملا على تحقيق هذا يبقى"الاختصاص القضائي للحاكم يتعلق حصرا بالخيرات المدنية، وأن كلّ سلطة للدولة تتحدّد بالاهتمام بأمور هذا العالم، ولا يجب عليها أن تمس أي شيء ممّا يتعلق بالحياة المستقبلية وبخلاص النفوس، ومن جهة أخرى، فإنّ استقلالية الحكم توجب أن يترك كلّ فرد، في نهاية الأمر، ومن أجل خلاصه، "لنفسه ولضميره الخاص "... فلا مصادرة الأموال ولا السجن ولا التعذيب بقادرة على"تغيير حكم الروح على الأشياء".(شوفالييه، ج:372).

بهذا يبذل لوك قصارى جهده من أجل تخليص الأفراد المتعاقدين من كل الشوائب والحساسيات الفردية التّي تعيق إرساء قواعد نظام مدني يحقق فيه كلّ شخص مصالحه التّي هي حقوق يشترك فيها كلّ مواطن مع غيره من المواطنين وذلك من حيث أنه إنسانا اختار أن يكون عضو في المجتمع الناتج عن الاتّفاق والإرادة أي عن الحريّة والذي يهدف إلى تحقيق العدالة، وهذا ما جعل البعض يقرأ في ذلك التأسيس التعاقدي كما صاغه لوك أنّه تأسيس لمواطنة ليبرالية تفصل بين المواطنة والأخلاق، إذ يتأسّس

مفهوم " المواطنة الليبرالية" على " مفهوم إجرائي هومفهوم" التّجرّد " فقد تخيّل القائلون بها وجود حالة تمّ فيها الاتفاق بين أفراد ذوي مصالح متباينة على جملة من مبادئ العدل. دفعا لأسباب التّظالم فيما بينهم، بيد أنّ ما يميّز هذه الحالة المتخيّلة التّي سمّوها بـ " الوضعية الأصلية" عن حالة "العقد الاجتماعي" أنها تقتضي إن "يتجرد" كل فرد من هؤلاء الأفراد من قيمه وأغراضه وحيثياته جميعا حتى يصل إلى حد الجهل بكل شيء عن وضعه"(طه، ع.2006: 219).

الحقيقة أن هذا الانطباع فيه بعض المبالغة إذ أن إصدار حكم الفصل بين المواطنة والأخلاق من جهة والإقرار بوضع العدالة ورفع الظلم عن الناس من جهة أخري كغاية قصوى وهدف اسمي يقتضي وقفة جادة وتقليب هذا الانطباع علي وجوهه المختلفة آخذين في الحسبان الشأن الإنساني أولا وأخيرا، ولا يسعنا إلا أن نشير إلى أن هذا الحكم صادر عن رؤية قائمة علي الوصل بين المواطنة والأخلاق أو بصيغة أوضح بين المصلحة والأخلاق لكنه في الوقت نفسه يكرس الفصل بينهما عندما يتناسي أن كليهما جزء من الوجود الكلي متكامل هو الإنسان ولا يهم أيهما يكون طريقا إلي الآخر، إن هذا الانطباع لو أخذناه بجد فان هذا يقتضي طرح سؤال الأخلاق والمواطنة او الأخلاق والمصلحة من جديد؟

أما القول أن حالة الطبيعة من صنع الخيال فهذا فيه شيء من اللبس الذي يؤدي إلى الخلط بين الخيالي والعقلاني، بين المثالي والواقعي، وهو ما ينتج الخلط بين الخيالي والمثالي وهل توجد أخلاق بدون مثل حتى إن كانت مهمة الخيالي هي اختراق لما هو طبيعي وتصويره علي غير ما يناسب طبيعته القابلة للمعرفة الواضحة فان وظيفة العقل هي الوصول إلي معرفة الجانب الطبيعي في كل مجال بما في ذلك المثل العليا التي هي بمثابة الجانب الطبيعي للحياة الإنسانية، إذن لم تكن" فرضية" "حالة الطبيعة" مجرد فكرة تعتمد علي الوهم والخيال بل كانت تستند علي التصور الجديد الذي شيده العلم الحديث عن "الطبيعة" في عبارة "حالة الطبيعة" ليس الأشياء الجامدة المنفصلة عن الإنسان بل المقصود هو كامل النظام الفعلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو جزء منه، الإنسان الذي هو من عمل الطبيعة: موجود فيها وخاضع لقوانينها" (الجابري، م.1997: 150. 151).

استنادا إلي هذه الطبيعة البشرية المتعقلة لذاتها والخاضعة لقوانينها أسس لوك نظرته في الحرية الإنسانية التي تعني انه علي البشر إن يتصرفوا وفقا للقوانين المتناسبة مع ما

يقره العقل وبالتالي فمهمة جون لوك كانت تتمثل في البحث عن الأسس العقلية للحرية وليس ذلك ممكننا ما لم يأمن كل شخص أو شعب علي حياته وملكيته والقدرة علي استقلاله بأفكاره ومعتقداته لعل هذا ما جعل من فلسفة لوك السياسية" مشروعا أساسيا في"استعمال الحرية وصيّانتها" (شوفالييه، ج:368).

قائمة المصادر والمراجع:

1- جون لوك: في الحكم المدني نقله إلى العربية ماجد فخري مجموعة الروائع الإنسانية- الأنسكو- السّلسلة العربيّة- اللجنة الدولية لترجمة الروائع -بيروت- 1959م ص05

2- الجابري،محمد عابد:الديمقراطية وحقوق الإنسان،سلسلة الثقافة القومية(26).قضايا الفكر العربي(2)،مركز دراسات الوحدة العربية،الطبعة الثانية،بيروت،1997م،ص150

3- غروتويزن برنار:فلسفة الثورة الفرنسية ترجمة عيسى عصفور منشورات غويدات بيروت باريس 1982 .

4- شوفالييه جون جاك:تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت.

5- طه عبد الرحمن:روح الحداثة الإسلامية المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب بيروت لبنان ط1 2006م

6-John Locke:*Lettre Sur La Tolerance*. Trad. De Raymond Klibansky. Presses Universitaires de France.1965

7-John Locke:*Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Trad. par Coste Edition par Emilienne Naert quatrième tirage librairie philosophique.

8-Guy Harscher:*Philosophie des droits de l'homme. collection de philosophie politique et juridique*. Quatrième édition revue. Edition de L'université de Bruxelles (Belgique.)

9- Mikël Carandeau: *Le Libéralisme*. Flammarion, Paris, 1998 .

10-Marie Gaille: *LE citoyen* Flammarion, paris, 1998.

11-Florence Gauthier:*Triomphe et mort du droit naturel en révolution* 1782 1795 1802 Presses Universitaires de France ;1ere Edition 1992

12- Brund Huisman, François Ribes: *Les philosophes et le droit* Bordas 1998.

سؤال المنهج في الخطاب الفلسفي

أ. بشير خليفي،

قسم الفلسفة،

المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي، معسكر.

ألا يمكن أن نتفلسف بدون منهج؟أي بعيدا عن سمت معين وبدون طريقة في بسط المفاهيم بإحداث مواءمة فيما بينها لتشكيل خطاب فلسفي.

وإن كان بعض الفلاسفة يرون أن مسألة المنهج تتعارض في مطلقاتها مع الفلسفة التي تتحايث مع الحرية، لتتشكل الفلسفة بالنسبة لذاتها بوصفها البداية المطلقة (وعزيز.ط، 17:1990).

قد ينسحب هذا الكلام على الشفاهية، أما حينما تكون القراءة مطلبا أساسيا فإن المسألة تنعكس على إبراز أهمية الكتابة بوصفها ملمحا يعلن بداية التاريخ (قاريم، 223:2002)، وبالتالي فالبداية المطلقة تحيلنا بالأساس إلى التأملات الشخصية التي يعبر عنها الفرد، وربما أكثر إلى طريقة التعبير الشعري عن الفلسفة، يقول زرادشت: "تبدو الأشياء حقا أنها تقترب بنفسها وتتقدم من تلقاء ذاتها طالبة أن تصبح صورا وتشبيهات (...) وكل ما هو موجود يريد حينئذ أن يستحيل إلى كلمات " (بدوي، ع، 97:1956).

بيد أن حضور منهج ما حتى داخل هذا السياق وارد بشكله البعدي المسألة كما يقول أنصار هذا التوجه تحتاج إلى تؤدة و روية يقوم من خلالها الناقد المتبصر بنقد الخطاب الفلسفي من خلال طريقته في عرض المفاهيم.

سؤال في المنهج

كثيرا ما يتساءل المهتم بعوالم الفلسفة وبطرائق تطويرها (داخل ما يسمى بالميتافلسفة) عن مدى إمكانية وجود منهج فلسفي واحد يمكن استعماله من تحصيل الفكر وتقديمه؟ وكذا عن مدى نجاعة البراهين التي يقدمها لإثبات تفرده.

وقد يتساءل بالمقابل في صفة أخرى عن إمكانية تعدد مناهج البحث في الفلسفة؟ وهل يعد الأمر صورة ايجابية تساهم في زيادة تعميق الحس الفلسفي وإبراز تفرده في القيمة؟ أم نقيصة تساهم بشكل سلبي بتأجيج الخلط حتى تمسي عملية التفلسف بهذا المعنى شبيهة- على حد وصف وليم جيمس – بالبحث عن شيء أسود في غرفة مظلمة؟

المنهج: المعنى والطريق

تشير كلمة المنهج من زاوية الاشتقاق اللغوي إلى الترجمة التي تعنيها الكلمة الفرنسية ذات الأصل اليوناني والتي تعني التتبع والتقصي بالمعنى الذي يحيل إلى وصف المنهج على أنه المسلك الواضح أو الطريق المستقيم المفضي إلى الغايات(بغورة ز، 108:2001)

المسألة لا تتوقف عند حدود التعريف العام، إذ الكلمة تثير كثيرا من اللبس اللغوي خصوصا حينما نود أن نتفحص المعنى الذي يعطي للمنهج من خلال جملة التجليات التي يستحيل إليها أثناء الاستغراق في التنظير والممارسة.

وبالتالي فأننا حينما نفتح الكتب الفلسفية غالبا ما نلامس حالة التقريظ التي تدفع عددا لا يستهان به من الفلاسفة والمدققين على استعراض المنهج أو المناهج التي اتبعوها أثناء كتابة مواضيعهم، فيطيب الحديث عن المنهج وتتحول المسالة - بتعبير الجابري - إلى استعراض عضلات فكرية (الجابري.م ع،11:1988)

نتحدث هنا عن الطريق من خلال الكتابة، فعندما نتحدث عن الفكر، فإننا غالبا ما نعني الجهات التي يتمظهر وفقها هذا الفكر، ونقصد أساسا مجموعة الأقوال والنصوص، التي تشكل الخطاب الذي يعني بدوره مقول الكاتب أو بتعبير ليبنتز قول منظم، من خلال بناء من الأفكار يعبر عنها استدلاليا عبر الانتقال من مقدمات إلى نتائج.

إنه مثل البناء - بناء المنزل مثلا - لابد من بناء وكذا من استعمال مواد(مناهج)، حتى يكون البنيان مرصوصا يشد بعضه بعضا، بطريقة تجعله يعبر لوحده عن خصوصيته.

ليس أمرا يسيرا أن نضبط مفهوما محددا للمنهج فباستقصاء تاريخ الأفكار الفلسفية ندرك أن المنهج قد يحيل البعض إلى طريق اكتساب المعرفة وكذا إلى طريقة بسطها في حين يرادف البعض بينه وبين المذهب من خلال اعتبار البنيوية والتحليلية والفينومينولوجية مذاهب تحيل إلى مناهج...

بينما يرى الجابري أن المنهج لا يحيل إلى الخطوات والمراحل إلا في النصوص التنظيرية التي تتحدث عن المناهج، في حين إن مسألة الممارسة تحيل بدورها إلى مفاهيم مستعملة أثناء معالجة موضوع ما وطريقة توظيفها (الجابري. م ع، 12:1988)

وقد تتعدد المناهج باختلاف الفلاسفة، إذ يمكن الحديث عن منهج يتسم به التوسير أو باشلار أو فوكو كما ذهبت إلى ذلك نوال الصراف الصايغ (الصايغ. ن ص، :1983)

ويكون التعدد حتى لدى التيار المعرفي الواحد، إذ أن المبتغى الفلسفي المراد تحقيقه والذي يتخفى في غالب الأحيان، لا يبرز له طريق واحد معروف بقبليته، وإلا لكانت عملية التفلسف تفترق مع حرية اختيار الباحث لمناهجه التي غالبا ما يساير طبيعة الموضوع وكذا الأهداف المعلنة، مما ييسر للباحث – في شق معين – استعماله للمفاهيم وكذا استرساله في عملية المحاججة.

الإشكالية هنا لا تتوقف عند حدود تعدد المناهج فحسب، فعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة الممثلين لبعض التيارات الفكرية أعلنوا اكتشافهم لمناهج تمكن الفلسفة من الوصول إلى نتائج صارمة وذلك بإقصاء المرجعية وتعميق القطيعة مع المؤثرات الخارجية

كما فعلت البنيوية التي أسست بحوثها على التدقيق اللغوي والانضباط المنهجي، بهدف الوصول بالعلوم الإنسانية بما في ذلك الفلسفة - أو ربما خصوصا الفلسفة - إلى مستوى دقة العلوم الرياضية والطبيعية.

لكن البنيوية وبحسب كثير من الدارسين قد وصلت إلى أفق انسدادها حينما بلغت أوجها وهي مفارقة فلسفية، ولم يبق لديها الآن إلا الاحتفاء ببطولات روادها من ليفي ستراوس واكتشافاته في الأنثربولوجيا إلى فرانسوا جاكوب في بحوثه وإسقاطاته المعرفية في حقل البيولوجيا.

لقد استمدت البنيوية روحها من النتائج الهامة التي توصل إليها فرديناد دوسوسير في كتابه " دروس في الألسنية العامة " والذي قام بتقسيم العلامة إلى دال يمثل الصورة الصوتية للكلمة والمدلول يمثل المفهوم الحاصل من خلال هذه الصورة.

لندرك أن المسألة أضحت نسقية بين دال ومدلول، هنا يحق لنا أن نتساءل مع الأستاذ عمر مهيبل: كيف يمكن للغة النسقية أن تحيط بكل هذا المفهوم الهيولي الذي هو الإنسان؟(مهيبل.ع، 2003)

بمعنى إمكانية انفتاح اللغة على فضاءات غير محدودة أثناء سعى الإنسان إلى التعبير عن أحواله النفسية التي قد لا تستجيب لصرامة المنهج النسقي الذي تبنته البنيوية، قضية هذا الصراع يعبر عنها عبد السلام المسدى بالقول:" إن صراعا قارا بين اللغة والإنسان: هو أبدا عاجز أن يلم بكل طرائقها ومجموع نواميسها وكلية أشكالها كمعطى " موضوعي ما ورائي " في نفس الوقت، بل إنه عاجز أن " يحفظ " اللغة شموليا، وهي كذلك عاجزة عن أن تستجيب لكل حاجته في نقل ما يريد نقله وإبراز كل كوامنه من القوة إلى الفعل " (المسدي. ع، 1982: 106).

وعليه، فقد أمسى من الواضح أن الادعاء بإمكانية نجاح منهج واحد في الوصول إلى المقصدية من البحث لا يجد دعائم قوية في إبراز زعمه وإدعائه، مادام الواقع الفلسفي يظهر أن المنهج الفلسفي لا يمكنه أن يترعرع في انعزالية أو ينمو باستقلالية مطلقة بل أن ميلاده وتطوره قائم على السجال والمحاورة مع مناهج أخرى من خلال التحليل والبلورة أو الرفض والتجاوز.

ومثالنا في ذلك المنهج السقراطي الذي قام في البداية كرد على السفسطائيين الذين بلبلوا المعرفة الفلسفية من خلال الاعتماد على اللغة المراوغة التي تتأسس على البلاغة الساحرة الملهبة للجماهير وكذا الفصاحة التي تتنقل بين قطبي الاستدلال القوي والافحام السريع المعتمد على الإبهار والتلاعب بالكلمات.

من النسق المغلق إلى الانفتاح: تجربة فتجنشتين

يـرفض الفيلـسوف النمـساوي لـودفيج جوزيـف يوهـان فتجنـشتين (1989- 1951) الوظيفـة التركيبيـة للفلسفة الـتي تـسعى إلى تقـديم صـورة شـاملة للكـون كمـا هـو واقـع لدى المذاهب الشمولية التي تنطلق من تفسير قبلي للوقائع دون الأخذ بسماتها الجزئية.

هـذه الـشمولية تـشكل عائقـا يقـف حـائلا أمـام الوصـول إلى الأفـق الفلـسفي، حينمـا تمكـن هـذه الـشمولية مـن تقـديم إجابـات عـن أسـئلة جديـدة ضـمن أطـر قديمـة، حيـث لا تخـرج الإجابـة عـن دائـرة المنظومـة المعرفيـة الـتي يحوزهـا الفيلـسوف وهـذا مـالا يقبلـه فتجنشتين في تأكيـد (WITTGENSTEIN.L ,1961: 87).رغبتـه في تجـاوز كـل نظـام مسبق للأشياء .

لقد اعتقد فتجينشتين بأنه قد حل جميع الإشـكالات الفلسفية حينمـا أصـدر كتابـه الشهير رسالة منطقية فلسفية سنة 1921، هذا ما دفعه للتوقف عـن الكتابـة الفلسفية مـدة سـبع سـنوات. (HUISMAN.D,1984: 2668) إلا أن الوقـائع المتجـددة تفـرض علـى الفيلسوف تجديد مناهجـه وآلياتـه في البحـث كلمـا دعـت الـضرورة، مبتعـدا في ذلـك عـن الطروحات الدوغماتية والزهو " بالتزمت المتعالي " الصادر عن " اليقين الأبدي ".

لقد عمد فتجنشتين أثنـاء مراجعتـه لمنهجـه بتـسريح اللغـة مـن التنظير والتخـريج الـتقني وربطهـــا بالتجـــسيد العيـــاني مـــن خـــلال التركيـــز علـــى اللغـــة العاديـــة. (PEARS.WITTGENSTEIN,1971:107)

هذه الأخيرة تتأسس على ما سماه فتجنشتين بألعاب اللغة، مـا يعطـي للكلمـات مجـالا رحبا أثناء التوظيف والاستعمال ناقلا في ذلك منهجه الفلسفي مـن عـالم التـصورات القـائم على التنظير الهندسي إلى عالم الحركة بالانفتاح على السياق الاجتماعي.

الجابري وإشكالية المنهج

لا يقـر المفكـر المغربـي محمـد عابـد الجـابري في دراسـاته الأكاديميـة بوجـوب وجـود منهج واحد يقتفي الباحث أثره ويكون المنهج بتحقق هـذا الفهـم الأخير كمرشـد سـياحي يبين للزائرين الطريق مكثرا عليهم المحظورات في أرض وعرة.

إذا أن المسألة لا تتوقف عند حدود إتباع منهج جاهز محـدد مسبقا مـن المنـاهج المتعـددة الـتي يعتبرهـا الجـابري " نـصائح فكريـة " ينبغـي للباحـث أن يكـون علـى درايـة بهـا (الجابري.م ع، 11:1988).

هذا على صعيد ما ينبغي أن يكون، أما أثناء الممارسة فإن الأهـداف المتوخيـة مـن جهـة وطبيعة الموضوع من جهة أخرى تفرض علـى الباحـث الأخـذ بمنهج معـين أو عـدة منـاهج أو حتى اختراع منهج جديد.

ويقر الجابري بأن قضية المنهج ستبقى غامضة إن هـي لم تطـرح علـى اعتبارهـا مـسألة مفاهيم، فالمنهج عند الجابري ليس جملة خطوات أو مراحل مـع إمكانيـة صـحة ذلـك في الكتب التي تتعاطى مـع قضية المنهج علـى المستوى التنظيري، أمـا أثنـاء الممارسـة فـالمنهج

كما يقول الجابري: " يعني جملة المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها " (الجابري.م ع، 12:1988).

إن المسألة التي يطرحها الجابري في كل مرة يتناول فيها إشكالية المنهج ترتبط بوجود معرفة الموضوع بطريقة تحمل الإحاطة والعمق وكذا الدقة في الفهم لأن ذلك سيؤدي إلى تحديد الموضوع والتعرف على طبيعته بشكل لائق، التي تقضي داخل هذا السياق إلى إمكانية الوصول إلى المنهج كخطوة تالية بعد التعرف على الموضوع تماشيا مع المقالة الشهيرة لدى كثير من الابستمولوجيين وكذا المهتمين بمناهج العلوم والتي مفادها بأن " طبيعة الموضوع هي التي تحدد نوعية المنهج "(الجابري.م ع، 1986 : 04).

حوار المناهج ومبايعة النسق المفتوح

ليس في الفلسفة طريق واحد معبد، وبإمكان الفيلسوف أن يقصد الحقيقة الفلسفية التي يبحث عنها وفق أي مسلك شاء، المسألة هنا تتوقف بالأساس على الإقناع والنجاعة من زاوية التنظير والممارسة.

إن الفلاسفة أحرار في أن يستعملوا أي طريق يرون أنها توفر لهم اليسر والضمان وتمكنهم من الوصول إلى المعلومة الفلسفية وبسطها بطريقة مرتبة ومتقنة.

هنا ندرك الاختلاف بين عالم الطبيعة والفيلسوف هذا الأخير ليس ملزما مثل الأول بالتبني شبه الدائم للمنهج التجريبي الذي يتأسس على الملاحظة والتجربة.

إذ بإمكان الفيلسوف أن يرفض منهجا معينا كالذي يرفض المنهج السقراطي في التهكم والتوليد أثناء الحوار الفلسفي أو المنهج السفسطائي القائم على المجادلات اللفظية، فبحسب غاستون باشلار إن " الحقيقة بنت النقاش وليست بنت التعاطف ".

كما أن المناهج تتعدد بحسب مقاصد الفيلسوف ومراحل تفلسفه، حيث يمكن أن نحصي مناهج الاكتشاف والتعلم، وكذا مناهج الاستدلال القائمة على البرهان والإقناع، إضافة إلى مناهج التعليم والتبليغ.

وهذه المناهج بحسب الطاهر وعزيز تقوم على آليات المعرفة من حدس وتمثيل واستقراء وتحليل وتركيب...(وعزيز.ط، 35:1990).

هذا زيادة على إسهام بعض الفلاسفة وعلماء المناهج في بلورة مناهج نقدية تهدف إلى تطوير المعرفة الإنسانية بشكل عام والفلسفية على الوجه الخصوص بإثارة سؤال المنهج من خلال فتح مجال السجال بين المناهج والوقوف على أهدافها المعلنة مع تقفي عنصر التحقق.

وحالة الجدل تؤشر للتعدد وإلى عدم مبايعة منهج واحد بوصفه الخلاص وإنما الوصول إلى " التخصيب الشامل "عن طريق الدرس الحاصل في الذهن بعيدا عن لغة الوهن من ناحية أو الانبهار والاستعلاء من جهة أخرى (إبراهيم.ع، 06:1996).

ويفسر الفيلسوف الاسباني المعاصر أورتيجا أي جلست (1883- 1955) ضرورة التعدد والاختلاف في الفلسفة بوجود أوجه نظر عديدة بقدر الذين ينظرون ويتأملون في الكون، وكل فيلسوف ينظر إلى الوقائع التي تشغله من زاوية خاصة (نظمي.س، د ت: 06).

وعليه، فالضرورة تبدو ملحة لانفتاح المدارس الفلسفية خصوصا تلك التي تعطي للمناهج أهمية بالغة، وذلك بغرض تحقيق نظرة توازن مبررة (فريجه.غ، 139:2000)

تهدف إلى عمل تشاركي لا يحيل إلى المركزية ويسعى إلى تطوير الفلسفة، بالمنطق الذي تشير إليه حكمة أسبانية بأنه: "لا تصور خاطئ بالمطلق، فحتى الساعة تشير إلى التوقيت الصحيح مرتين في اليوم"

قائمة المراجع

أ- بالعربية:

1/ ابراهيم عبد الله وآخرون (1996)، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، مطابع المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء، ط 2.

2/ الجابري محمد عابد (1988)،الخطاب العربي المعاصر:دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة بيروت، ط3.

3/ الجابري محمد عابد (1986)،التراث ومشكلة المنهج (مقال) مجلة المستقبل العربي بيروت، العدد 83.

4/ المسدي عبد السلام (1982)، الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، ط2.

5/ الصايغ نوال الصراف (1983)،المرجع في الفكر الفلسفي، دار الفكر العربي،القاهرة، د ط.

6/ بدوي عبد الرحمن (1956)،نيتشه، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط3.

7/ بغورة الزواوي (2001)، المنهج البنيوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، ط1.

8/ فريجه غوتلوب وآخرون (2000)، المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث،دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط2.

9/ قاري محمد (2002)،سيميائية المعرفة المنطقية منهج وتطبيقه،مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1.

10/ نظمي محمد عزيز سالم (د.ت)،دراسات ومذاهب، مركز الاسكندرية للكتاب، مصر.

11/ وعزيز الطاهر (1990)، المناهج الفلسفية، مطابع المركز الثقافي العربي بيروت الدر البيضاء، ط1.

ب- بالفرنسية:

12/ HUISMAN Denis. (1984), *Dictionnaires des philosophe*,P.U.F. Paris. 1ère édition.

13/ WITTGENSTIEN Ludwing ,(1961) *Tractatus logico philosophicus*, Traduit par Pierre KLSSOWSKI, édition Gallimard, F.R.C. Paris.

ج- بالانجليزية:

14/PEARS David.(1971). *Wittgenstein, Fontana*. edition.uk. First published.

غادمير والممارسة التأويلية

أ. بن عودة أمينة

قسم الفلسفة،

المركز الجامعي معسكر

إن نظرية التأويل – كنظرية في الفهم – التصقت بالعلم الإنساني منذ أن خرجت عن التفسيرات اللاهوتية للكتب المقدسة على يد "شلايرماخر". وعنّيت بمفاهيم اللغة فكانت الفيلولوجيا أرحب مجال من مجالات الممارسة التأويلية. فيما أخذ التاريخ حصته في الدراسة خاصة مع بروز محاولات المدرسة التاريخية ومساعيها في تحقيق فهم موضوعي لكل ما هو تاريخي.

كما استفادت نظرية التأويل كذلك من المنهج الظواهري الذي أسس دعائمه " هوسارل" والذي قام على قاعدة تجريد المعطى من كل ما يحيط به من التباسات الدلالة الداخلية عليه عبر استعمالاته اليومية، فكان هدف كل من التأويلية والظواهرية هو البحث عن المعاني والمقاصد الأصيلة أي محاولة للعودة إلى الأصول الأولى، بل هي" محاولة لإحياء روح الفلسفة الكاشف لمعنى كل ما ليس له معنى من الظواهر والأحوال التي تغمر الحياة الإنسانية، الفلسفة التي تجعل من العقل حكمها وقانونها الذي يعطي المعنى العقلاني للحياة "(Husserl, 1976 382.)

إن فكرة الكشف عن المعاني والحقائق وانكشافها وجدت ضالتها مع فلسفة"هيدغر" الوجودية التي صححّت مسار المنهج الظواهري بمزيد من النزوع التأويلي لأحوال الوجود الإنساني، هذا الأخير الذي يحتاج إلى فعالية المساءلة من أجل أن ينكشف وجوده الحقيقي. وبالتالي هي دعوة أخرى إلى العودة والرجوع، إلا أن هذه العودة هي عودة إلى أصول السؤال الفلسفي الذي ميّز اليونان، والذي من شأنه أن يعيد التأويل لظواهر العالم، كمهمة أصلية وأصيلة للوجود الإنساني من حيث أنه الكاشف عن الكينونة عبر تجلياتها.ومن حيث ضرورة مشاركته في المعاناة التي تعيشها هذه الكينونة.

إن المعاناة والانحطاط هما بالذات ما جعلا الفكر الغربي فكر نابع من فكرة الأزمة خاصة مع تأملات وتأويلات " هوسارل " الذي حاول التأسيس لعقلانية جديدة من خلال المشاركة أكثر في المعاناة لإعطاء المزيد من القدرة التأويلية التي تستنطق الظواهر وتحيي الدور الحقيقي للفلسفة.

وهذه الرغبة في تجديد العقلانيات والاتجاه أكثر نحو الإنسان ووجوده والإعلاء من شأن فعله التفكيري الذي تمظهر- منذ أن رفع أول إنسان رأسه سائلا ومتسائلا-

تمظهر كتفكير فلسفي، هي التي حفّزت " هانس جورج غادمير" لبناء فلسفة لعقلانية تضم ما سبق وتتميز عنه.

لقد أراد "غادمير" لفلسفته وعقلانيته أن تكونا تأويليتين. ولهذا ستكون كل جهوده مصوّبة نحو تأسيس عقلانية تأويلية تميز الفلسفة لا كفلسفة نسقية دغمائية مفارقة، وإنما كفلسفة تأويلية تتبنى كل تخارج حر للأفكار والآراء انطلاقا من الواقع.

فما المرجعية التي أسس من خلالها "غادمير" فلسفته التأويلية؟ وما مظاهر واهتمامات هذه الفلسفة؟ وما مدى استفادة الفلسفة من نظرية "غادمير" في التأويل؟

نظرية غادمير التأويلية التجاوزية:

لقد سعى "غدمار" إلى توسيع حدود المعرفة من حدودها المنطقية والإجرائية، إلى مستوى الفهم ومشروعية ممارسته ضمن مجال أكثر كينونية، هو مجال الثقافة التي تعبر عن كل المنتجات الإنسانية ضمن أطرها الاجتماعية، والتي تستدعي منا فهمها من حيث أنها حاملة لمعاني لابد من انكشافها للوعي الإنساني، من خلال عقل أراده "غادمير" عقلا تأويلا.

ولهذا فإن التأويل الفلسفي الذي يقصده " غدمار " يتناول كلية الثقافة كمنتج إنساني وصناعة تحوي كل من الفن واللغة والتاريخ. والتي تقدم لنا نفسها من أجل إعادة قراءتها، قراءة نقدية واعية تقف على متغيراتها عبر تحولات الواقع ماضيا وحاضرا. لتصل بنا إلى إرجاع الظواهر إلى صيرورتها الأولى أمام الفكر. " فالواقع ليس مجرد قوى تفرض نفسها، وإنما هو اتحاد القوة والمعنى معا. وما لم يكتشف الوعي ذلك المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، فتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلا للفهم " (Gadamer,G.H, 1976, 261)

ومن هنا جاء اهتمام " غادمير " بالتاريخ على أنه المظهر العام في تشكل ثقافة الشعوب، ليشمل كل ما يرثه الإنسان من تقاليد ماضية آتية من زمن ماض، إلا أنها ممتدة وحاضرة في زمننا الراهن كيفما أرادت أن تظهر: في عمل فني، أوتشكلات لغوية...إنه ماض حاضر ما يزال يعيش تاريخيته باستمرار حضور أثره.

وإذا كان " غادمير " يعطي أهمية خاصة للتاريخ فإن الكينونة لا يمكن أن تنكشف للوعي إلا عبر تاريخيتها، التي تتمثل في التراث (مهيبل، ع، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، س 2001: 231) كشاهد حي للثقافة، كما أنها لا تنكشف إلا من خلال الممارسة التأويلية التي تداعب الموروثات من أجل الإفصاح عن معانيها وعن ثرائها وقيمتها التاريخية.لكن على أن لا يفهم من هنا أن الغاية هي استرجاع الوقائع الماضية وإحيائها، وإنما هي عملية فهم يكون التراث الوسيط الذي

يستند إليه الفكر من أجل تكوين وبناء فهم معين عن تاريخية مضت، انطلاقا من الحياة الراهنة.

ومن أجل تشكيل فكر تأويلي يبنى من خلاله فهم للتراث ولحظاته التاريخية التي أنتجت مظاهر الثقافة، مّر " غادمير " على المناهج والمذاهب التي ابتغت تفسير التاريخ والتي تمثل تراث الفكر الأنواري والفكر الرومنسي. مّر عليها، درسها دراسة نقدية وخرج عنها مستثمرا الأفكار التي تتماشى ونظريته التأويلية.

إن تفسيرات المذاهب الفلسفية الكبرى للتاريخ عند "هيغل" و"ماركس" خاصة وتفسير نظرية التأويل التي عرفت بالرومانسية عند " شلايرماخر " و"دلتاي"، ينظر إليها "غادمير" على أنها تفسيرات منهجية للفهم لم ترق إلى تأويلات لفهم شامل كما أريد لها أن تكون، إذ أن بحث هؤلاء عن معنى ثابت للتاريخ من خلال اتجاهات ومناهج، لم تسعفهم في مساعيهم لأنهم أقصوا كل تدخل لذاتية المفكر الباحث، طمعا في تحقيق إغراء الموضوعية والأحكام المطلقة والقوانين أوالنماذج التي لا تحل شفرات التاريخ الماضي فحسب بل وتحدد سمات وملامح التاريخ المستقبل."التاريخ ليس أبدا كتابا مثبّتا. مسكونا بمعنى أوّل حرف إلى أخر حرف فيه ".(الصفدي، م، 1986 : 226) إن التاريخ بنيات متحركة تعرف تغيرات مستمرة عبر الصيرورة التاريخية. كل بنية من بنياته متميزة ومختلفة عن سابقاتها تمثل تاريخية زمن معين، هي في حالة مستمرة من فعل القراءة والتأويل، إذ لا يظهر معنى ثابت، اكتفي به كتأويل موضوعي أنتجه فكر زمن معين.ولهذا كان فن التأويل عند "غادمير" عبارة عن تأويل التأويلات السابقة وقراءة لقراءات. فالتأويل إذن إعادة قراءة شمولية، تكشف وتتجاوز - انطلاقا من ترسيخ فعالية النقد الدائم للثقافة والواقع - قراءات كبرى وتأويلات شمولية ابتداء من اليونان وصولا إلى مذاهب "هيغل"، "ماركس"، "فرويد"، وحتى "هيدغر"، رغبة في تجديد الفكر والانهماك بتشكيل فكر فلسفي أصلي تأويلي يتجه بالضرورة إلى الثقافة، الوسط الثري بالمعاني والمقاصد والمفعم بالحياة بل والذي لا يعرف لحياته مصير نهائي، ما إن سوئل باستمرار وعبر كل الأزمان، حيث أن السؤال هو الذي يحيي الكينونات عن طريق التأويل، الذي يتجه إلى ما هو وراء المنتج الثقافي من اجل فهم معانيه المختفية أو الباطنة، والتي تطفو على السطح بفضل السؤال الذي يقلق كل رغبة في الصمت، التخفي أو الخداع.

نقد التأويلية الرومنسيية:

لقد بدأ " غادمير" في مؤلفه " حقيقة ومنهج (Vérité Et Méthode) بطرح تاريخي نقدي لنظرية التأويل منذ " شلايرماخر" حتى عصره مرورا ب " دلتاي "وقد وجد أن جهود

" شلايرماخر" و" دلتاي" في بناء فهم صحيح وموضوعي من خلال النصوص اللغوية أي منذ أن طرحا التأويل كتأويل فيلولوجي، والى أن نقل " دلتاي " هذه الدراسة التأويلية إلى التاريخ باعتباره كتاب مثله مثل أي نص لغوي يحتاج إلى حل لشفراته، اعتمادا على نشاطية الوعي التاريخي، هذا الأخير الذي اعتبر ظهوره كامتياز للفكر البشري في نقد كل ميتافيزيقا، والذي أضفى على مؤسسه "دلتاي" لقب مفكر الأنوار التاريخي.

ومن أجل وصول تلك الجهود إلى فهم، لابد من انتهاج منهج من شأنه تلبية مطالب الموضوعية في الفهم ضمن العلم الإنساني، لنجد " شلايرماخر" يسعى في " تأويليته " إلى الوقوف على المقاصد الأصلية للنصوص التي كلما بعدت زمنيا عنا، فقدت معانيها وعرّضت أكثر إلى سوء الفهم. مما استوجب عليه توفير منهج تأويلي خاص لمواجهة هذا السوء في الفهم، لتصبح التأويلية بالنسبة "لشلايرماخر" فن تجنب سوء الفهم.(Gadamer,1976, 203) وكان أن قدم منهجين يتجه الأول التي دراسة التركيب اللغوي للنص، والآخر هو البحث عن المقاصد أو القصد الذي بنى عليه ومن أجله المؤلف نصه والذي ينبغي استخراجه وفهمه، لنكون قد فهمنا المؤلف أكثر من فهمه لنفسه، بالحلول محل تجربته التي عاشها والعمل على إحيائها. ومن هنا تمظهر المنهج التأويلي الرومانسي الذي يحاول إحياء روح وعصر المؤلف.

وبعد التأسيس للمنهج الرومانسي التأويلي من طرف "شلايرماخر"، أعطى "دلتاي" للمنهج أكثر خصوصية واستقلالية عندما سخره لخدمة الفهم في علوم الروح (Science de l'esprit) التي ينبغي أن تتميز عن علوم الطبيعة والتي تحتكم بسلطة الحتمية وتعتمد على فاعلية الشرح. فيما تعتمد علوم الروح على الفهم لمقاصد الروح الإنسانية التي تنتج مفاهيم ومعاني، لابد من منهج روحي يوافقها ويستطيع استدعاءها.

إلا أن " غادمير " يرى أن فن التأويل الرومانسي الذي رسم معالمه " شلايرماخر " و" دلتاي "لم يفلح في فحص بنية الفهم ووظيفته التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية والممارسات الاجتماعية والتاريخية، لأن مساعي المنهج التأويلي الرومانسي في إحياء وإعادة بناء ظروف تشكل الأثر، مساعي أقل ما يمكن أن تنعت به أنها ساذجة تحاول إرضاء هواجس بل وأحلام الباحث التي لا تمّت للواقع والحقيقة بأي صلة.

لا يمكن إعادة بناء ظروف خلق الأثر وتكوينه بالنسبة لذاتية المبدع، إذ أن هذا الهدف يعتبر ثانويا في الحاجة إلى فهم الأثر، بينما الأهمية في فهم المضمون الذي يحتويه. بل إن هدف إعادة الخلق، هي وهم تشبث المؤوّلون الرومانسيون برغبة إرجاعه إلى واقع حقيقي، شأن ذلك شأن رغبتهم في تحقيق الموضوعية في فهم ثابت للاسترجاع الحي للأثر. (Gadamer,1976: 211) لهذا يعتبر غادمير أن تحديد التأويل على أنه إعادة

إنشاء دلالة الأثر بحسب ظروف خلقه عند مبدعه، ليس في النهاية أقل عبثا من محاولة بعث أو تكوين حياة ماضية.ولهذا يظهر هذا المشروع الإحيائي، مشروعا عبثيا بالنسبة لتاريخية كينونتها. فتظهر التأويلية الرومنسية عاجزة حقيقة على إحياء جذور الأثر من ظروفه المغرقة في تاريخيتها البعيدة.

إن نقد "غادمير" "لشلايرماخر" موّجه إلى جانب واحد من منهجه، الذي يتمثل في المنهج الروحي والذي يحاول فيه المؤوّل فهم فردية المبدع. هذا التأويل النفسي يختلف اختلافا كبيرا مع منهجه اللغوي مما يجعل " غدمير " يتقبل فكرة "شلايرماخر" القائلة بأن النص يفقد أصالة معناه ببعده الزمني عنا مما يتطلب فهم ما يريد المؤلف قوله، ويرفض أن يطرح هذا السؤال من أجل إمساك بفهم موضوعي ثابت يعبر عن نفسية المبدع وعن الظروف الحية الحقيقة التي أنتج ضمن تاريخيتها الزمنية عمله الإبداعي. (Georgia.W , Gadamer , 1991: 30.31)

إلا أن جذور التأويل الرومنسي التي زرعها "شلايرماخر" امتدت إلى نظرية التطابق مع الغير (Théorie de l'empathie)التي نجدها عند " رامباخ " " Rambach ": "يجب على المؤول تقمص روح المؤلف، بحيث يعتبر كأنا ثانية له".(Gadamer , 186.)

ومن جانب آخر، من النظرية التأويلية المرتكزة على العامل النفسي، فإن هاجس "دلتاي " في منح علوم الروح منهج خاص بها مستقل عن مناهج العلوم الطبيعية، متميزة بالموضوعية والمؤسس على قاعدة فلسفية وعلمية صارمة، جعله يرى في التجربة الداخلية للإنسان، الجانب الحقيقي الذي ينتج الحقائق، هذه الأخيرة التي لا يمكن للمؤوّل أن يستخرجها إلا بتميّزه بوعي منهجي يعتمد في فهمه على المنهج النفسي من حيث أنه علم النفس الوصفي والتحليلي الذي يستطيع تحليل بنيات الفهم للعالم الداخلي للمبدع، وبالتالي تقديمه وصفيا.(58 :Gadamer , 1995)

من أجل ذلك اتسمت فلسفة " دلتاي " بفلسفة الحياة " حيث أن الخاصية الأساسية للموجود الإنساني هي " الحياة " التي يعيشها ويبنيها بنفسه من خلال نشاطيته الاجتماعية، إلا أنه يبعد عنها كل فعل أو حكم ذاتي يؤدي بها إلى الانغماس في النسبية.

هذا ما ينتقده " غادمير" ويأخذ على "دلتاي" تعلقه بالمنهج النفسي في بناء الفهم، لأنه سيجد نفسه واقعا فيما أراد تجنبه. حيث أن بحثه عن نظرية تأويلية شمولية كمنهج للعلوم الاجتماعية، لن يتحقق من خلال الدراسة التحليلية والوصفية لعلم النفس، لأنها المجال الغني بكل ذاتية غير واضحة رغم انكشافها. والتاريخية التي يبحث عنها عبر التجارب الباطنة للمبدعين لا يمكن أن تنكشف إلا عبر ذات وذوات لا بد لها أن تنطلق

من تاريخياتها الراهنة مما يجعل كل مطلب يرفعه "دلتاي" من أجل الموضوعية من خلال منهج صارم، وهم من أوهام الميتافيزيقا التي أظهر الوعي التاريخي- على يد "دلتاي" نفسه – كنهاية لكل تفكير وفكر خال من المعاني الواقعية الممكنة.

بل ويرى "غادمير" أن مفهوم "دلتاي" للعلم لا يرتبط حقيقية ومفهومه لفلسفة الحياة، لأن الحياة تتضمن الوعي والتفكير، بينما العلم فهويصدر من الحياة ولا يمكنه أن يكون إلا كواحد من إمكاناتها. (Gadamer , 1996, 16.)

تأويلية غادمير:

التأويل عند "غادمير" يتأسس على المفاهيم القاعدية التالية التي ينطلق منها وينتهي إليها كل فكر تأويلي: السؤال، الحوار، الجدل، الفهم.

1- السؤال فن التفكير:

إن عملية طرح السؤال هي محركة كل تفكير تجديدي تجاوزي الذي يرتكز أساسا على عقلية نقدية، إذ أن فاعلية السؤال من شأنها أن تخترق كل صمت يتميز به النص التراثي، وتحيل كل استماع إلى طرح السؤال الذي يتجه إلى جوهر الموضوع، ليكشف عنه الغموض الذي كان يعتريه ويضفي عليه المعنى الذي كان متخفيا. هنا تظهر أهمية طرح السؤال المناسب في إثارته للجوانب التي بظهورها تتجلى المعاني.

يعطي "غادمير" للسؤال- شأنه شأن "هيدغر"- وظيفة قاعدية ومبدأ لكل صيرورة للفكر والإبداع فيرجع السؤال إلى موطنه الأول، إلى الثقافة اليونانية التي تعد النموذج الأصلي للثقافة الغربية، حيث تعود كل نهاية إلى بدايتها فترتبطان حتى لا تظهر الأشياء وكأنها انكشفت على العالم دون أن تكون لها مرجعية أومعارف متراكمة تسببت في تمظهرها. ولهذا يقول "غادمير" من مرجعية ما تعلّمه من أستاذه "هيدغر" في ماربورغ، أيا كان من رفع رأسه لأول مرة سائلا، " آدم كان أم "طاليس"، فإن الأهمية تكمن في أن هناك سؤال قد طرح، مما يستوجب إجابات ترضي العقل الفلسفي(Gadamer, 1996: 18)

هذا الذي بحث "غادمير" عن بداياته في الفلسفة الماقبل سقراطية (Présocratique) (لا يقصد غدمار بمفهوم الفلسفة الماقبل سقراطية، فلسفة من سيق سقراط زمنيا كطاليس، برمنيدس... وإنما هي فلسفة التي تمثل كل مفاهيم فلسفة يونانية منذ بداياتها الأولى وهي ممثلة من طرف سقراط، أفلاطون وأرسطو) على اعتبار أن الفكر الغربي يجد أصوله ومبادئه في الفكر اليوناني القديم مما تمثل هذه الكلية التراث الغربي في مجمله، وتظهر هذه العودة إلى الفكر اليوناني من خلال فيلسوفين عرضهما "غادمير" باعتبارهما الأشد تعلقا بالعقلانية اليونانية وهما، " شلايرماخر " الذي عرف

بدراساته عن "أفلاطون" وترجمته لأعماله إلى اللغة الألمانية، والآخر هو"هيغل" الذي استوحى فلسفته النسقية الجدلية من فلسفة أفلاطون المثالية، إذ اتخذ من ذلك المنهج الذي أراده "هيغل" في ظواهرية الروح (Phénoménologie de l'esprit) منهجا جدليا. (Gadamer, 1996, 14,16)

ومن هنا يضع " غادمير " تمييزا بين المفاهيم: البداية، المبدأ والأصل: حيث أن البداية ليست من فعل التفكير وإنما هي فعل الحدوث الفوري، بينما الخطاب الذي يحمل على أساس المبدأ فهو حسب "غادمير" الأكثر استعمالا للفعل التفكيري من أجل إعطاء فهم لكينونة سابقة تعبر عن مرحلة من مسار التفكير الكلي المتشكل. إلى جانب أن المبدأ يفتح المجال للتفكير حول التجربة الحسية، كتجربة حية يمكن المشاركة فيها، حينما تتم عملية البحث عن المبادئ أي البحث عن المنطلقات الممكن العودة إليها. (Gadamer,24)أما عن مفهوم الأصل، فهو على العكس من البداية والمبدأ، فرغم أن تأويلية "غادمير" لا تخرج عن أن تكون منهجا يعيد تحليل وتقييم كل المناهج الباحثة عن الأصول، حيث يظهر الأصل عائقا أمام التأويل، يكون قد فقد طبيعته كأصل وتحوّل إلى عقبة تعبر عن بنية حركية تتجاوز هيكلتها وتتمرد على حدودها كلما قبض عليها الفهم وهي متلبسة في حال الثبات والاستقرار. ,Gadamer,1982) 10,11)لذلك فإن مهمة التأويل عند "غادمير" لا تسعى إلى الوقوف على الأصول الأولى كما وجدت حقا – وهذا الجانب الأكثر رفضا من طرف "غادمير" – لأنه من غير الممكن التوصل إلى أصل حقيقي ثابت يعبر عن الأصل الموضوعي، شأن ذلك شأن عدم إمكان التوصل إلى حقيقة ثابتة، مما يستدعي الاستنجاد بالحقائق المتعددة، وعليه لا مجال للحديث عن الأصل الأول الثابت الذي يستند إلى كل يقين، وإنما يمكن التحدث عن المبدأ الذي يمكن تحديد نقطة انطلاقه عن طريق الرجوع إلى دراسة الموروثات الثقافية المتوفرة كمنتجات تاريخية.

على هذا يبدوالبحث عن الأصل كالبحث عن الحقيقة بالنسبة للفكر التأويلي كيفما يريده "غادمير". فكان من الأجدر طلب مبدأ الأشياء، طلبا تساؤليا يعيدنا ضرورة إلى المبدأ والسؤال اليونانيين حيث لا يطرح إلا السؤال الذي يتعلق بالمعرفة، إنه سؤال أفلاطوني، لأن الأفلاطونية هي قدرنا التاريخي حسب "غادمير"، وبالتالي يرسم مخططا نحوالعودة إلى الإغريق، الأصول والأرضية التي تأسست عليها الحداثة الغربية،(Gadamer 1991, 42.) وحيث يميز الباحث وعيه بفضل السؤال وتقبله لوجود إجابات متعددة تكشف هي نفسها عن أسئلة جديدة، " أي لا وجود لسؤال دون الوعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة ممكنة ". Entretiens avec le monde)

(philosophies , Philippe Forget , Jaques Le Rider , 1984,p234) السؤال كفن للتفكير كما يصفه "غادمير"، وكمنبع استمراريته حيث يجعل الفكر في حال انفتاح دائم، هو خاصية التأويلية الفلسفية، هذه الأخيرة التي تهتم ب – السؤال – أكثر مما تهتم بالأجوبة على العكس من المناهج العلمية التي تعنى بالإجابة عن الأسئلة دون خلق أسئلة جديدة تعطي للفكر استمرارية وجوده فالتأويل يهتم بالسؤال، كما يفترض منه اختيار الأسئلة الناجعة القادرة على إنتاج الفهم هذا الأخير الذي تحمله بيانات محددة، واستخراجه منها تعبر عن إجابات لأسئلة كانت قد طرحت عليها. لكن ما كان لبيان معين أن يكون جوابا، ما لم يكن قد أثير عن طريق سؤال يحمل هو الآخر معنى لجواب.

هذا ما يجعلنا نقول أن توجيه السؤال للنقاش في ساحة الموضوع وجوهره العميق من شأنه أن يجعل المعاني في حالة انكشاف للوعي. هذا كما أسلفنا لا يتحقق إلا عن طريق امتلاك القدرة على طرح السؤال وتوجيهه إلى النقاش الذي يوصل إلى انكشاف المعاني.

ولهذا يجب فهم معنى السؤال، إلى ما يسعى إليه، والمنطلق الذي بدأ وبنى عليه صيغته التساؤلية بل ومعرفة ما وراء السؤال، حيث يمكن دفع كل وضعية تأويلية نحو الحد الذي يختفي فيه المعنى أو يحاول خداعنا من خلاله.(.250 , 1995,249, Gadamer) التأويلية كعملية نقدية، لا تهتم بشيء آخر كوضع الأشياء تحت ضوء السؤال من أجل إنارة المعاني الخفية، بحيث تظهر للأذهان بإنارتها، وبحيث تعبر عن إجابة لسؤال. فالجواب هنا، يظهر كدلالة للأثر الذي يستخرج من خلال ما يسميه " غادمير " "انصهار الأفق "، إلا أننا لا نستطيع حقيقة فهم الأثر كجواب عن سؤال، دون أن يسائلنا السؤال نحن أنفسنا من الأفق الذي نعيش فيه، فتظهر المعاني والأجوبة كلغة للأشياء والأحداث.

ولكن يجب أن نسأل دائما: " لأي أسئلة، تحمل هذه الأشياء الجواب؟ وما هي الأشياء أو الأحداث التي تبدأ في الكلام إذا طرحت أسئلة أخرى؟ هذا هو السؤال الذي ترفعه التأويلية عند "غادمير"، حيث يجب فهم الشيء الذي يتكلم كجواب على قاعدة السؤال الذي منه ينبني الجواب. (Gadamer, 1976, 385)

2- الحوار والجدل:

إن عملية طرح السؤال وانتظار الجواب أو استقباله هي عملية تمثل البنية التركيبية للحوار الذي يعتمده "غادمير" في فهمه التأويلي، حيث يعتبر طريقة في عيش الفلسفة التي تخرج من لدن ذلك الحوار، ليكن الحوار هو القائم بمهمة خلق فلسفة من خلال التحاور

الجدلي بين المتحاورين، فهو في نفس الوقت حوار مفتوح، جاد وصارم.(Gadamer, 1982, 8)

ومن هنا تظهر عودة "غادمير" إلى الطريقة السقراطية في بناء فهم فلسفي، أي من خلال الحوار أو كما عرف بالحلقة الحوارية السقراطية التي تصغي إلى كل الآراء المطروحة من طرف المتحاورين، لتنتهي في الأخير إلى الإصغاء لصوت الحكمة.

هذا ما يريده "غادمير" من مسألة الحوار كبعد أساسي في فاعلية الفهم، فالحوار الذي يثيره ويثريه المشاركون المتحاورون والمناقشون لمعالجة موضوع حديثهم، يفترض نسبية الآراء والافتراضات التي تطرح بشأنه، حيث أن المعرفة حصص موزعة تنفي كل مطلقية للاستنتاجات والأحكام التي يخلص إليها المشاركون.إذ أن الحوار الحقيقي يستلزم الميل إلى الإنصات إلى الآخر ومنح رأيه اهتماما خاصا والولوج إلى فكره من أجل فهم ما يقوله وما يعبر عنه، لا فهم الفرد ذاته. كما أن الحوار الحقيقي، الذي ليس له أي صلة بالمزاعم السياسية، هو الوحيد الذي يسمح لنا بمعرفة وإعادة معرفة الآخر، وهو الذي يعلمنا أن لا أحد من المشاركين في النقاش التحاوري على حق في حكمه ورأيه هو وحده،(Entretiens avec le monde:1984, p 235) بل يمكن أن نجد درجة من الصحة والحقيقة في كل رأي طرح ومنه يمكن أيضا تركيب فهم يرضي الجميع ويعبر عن حقيقة متفق عليها. ولهذا فإن هدف الحوار هو الوصول إلى حالة من التفاهم فيما بين أطراف النقاش.

إذن الحوار الغادميري، هو حوار سقراطي يقصي التعسفية والتسلط في الأحكام والاستبداد بالآراء، ليرتد إلى " فن إتيكي " " فن اللباقة"أو"إيتيقا التخاطب"، هدفه إعادة تقييم الأفكار والاعتقادات في ضوء التحام الآراء والافتراضات من خلال فحصها ومن أجل مجاوزتها بخلق فكر وفهم جديد أكثر أحقية من السابق أو السائد. والفهم قبل كل شيء " تفاهم " (Entente) حول شيء ما، وأن نفهم، هو فهم شيء ما. (Gadamer, 1976: 198) وعليه يصبح الإجماع (Consensus) هدفا من أهداف الفهم التأويلي كتجربة وممارسة، لتظهر في الأخير " وضعية الحوار، كنموذج خصب" (Gadamer , 1995: 252) تتخارج عن طريق فعاليته الحقائق والمعاني الدفينة وتجتمع بعد حالة التشتت والتيه اللذان أحدثهما التشدد والتمسك بدغمائية الرأي، باسم منطق الاختلاف والاحتماء تحت مظلته.

بينما يسعى فن التأويل إلى الإجماع الممكن، ويرتكز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه، فإذا لم يوجد أي شيء يربطنا بالأشياء التي نتفق

عليها، فإن ذلك يعني أن الحوار لم ينجح وقد آل إلى الإخفاق، لأنه لم يحقق الغرض المنوط له.

إلا أن عالم اليوم والفكر التقنولوجي – كما يقول "غادمير" – لم يحدث التطور في مجال الحوار، ذلك لأن الذهنية الصناعية التي تمثل حضارة اليوم، ولتي تعبر عن ثقافة المنفعة والانبهار بفوائد ومغريات ما يقدمه العلم من تقنيات، هي الحضارة التي تجعل مقوماتها كتحديات أمام ومقابل قيمة الفكر والوجود الإنساني. مما تجعل من هذه الذهنية الصناعية التي تميزت بها خاصة أوربا وأمريكا الشمالية، الحامل الوحيد لإجابات نهائية كان العقل الفلسفي أو العلمي قد طرحها Entretiens avec le monde,1984: 235)

وهنا يرفض "غادمير" الفكر المنهجي من حيث أنه يزعم أنه الوحيد القادر على الوصول إلى الحقيقة النهائية لكل سؤال. فالمشكل لا يمكن في استعمال المنهج، وإنما في ادعاءاته تلك التي لا تعبر إلا عن أوهام نسجتها أحلام وأذهان فكر علمي يدّعي موضوعية ويقينية أحكامه، ناسيا أن " تاريخ العلم هو تاريخ الأخطاء "، أي أن كل نشاط فكري، أكان موّجها للطبيعة أو للإنسان هو تحت رحمة النسبية التي تمنحه الصيرورة والاستمرارية. بينما نقطة اليقين تمثل دائما نقطة النهاية أي نقطة الموت والانحلال في الوضع ذاته. ولهذا سنكون مرغمين مستقبلا للاستسلام إلى فعالية الحوار، أين تعود العقول مجددا – كما كانت في زمن سقراط – إلى الالتقاء والتلاقي.

وهكذا، فإن النموذج الرئيسي لكل تفاهم هو الحوار والتخاطب والحوار السليم، هو ذاك الذي يسير وفق الالتزام بمبدأ التأويل غير المتحيز وغير المتروك لتسلط الذات لذوات المتحاورين. إذ يصير الحوار مستحيلا إذا استحوذ أحد الشركاء فيه بشكل مطلق على مكانة فوقية مقارنة مع الآخرين الذين يأسرهم في المجال الذي يزعم فيه تملكه لمعرفة سابقة حول الأحكام القبلية. ليصبح التفاهم الحواري متعذرا بالانغلاق على الأحكام القبلية الخاصة ويستبعد أي انفتاح للحوار من طرف الشركاء.

هذا يحدث عندما يلعب أحد المتحاورين دور المحلل النفساني في العلاقات الاجتماعية، ولا يأخذ آراء " الغير " بجدية مدّعيا الكشف عنها بطريقة التحليل النفسي، وعليه تنفك الشراكة التي تتقوّم عليها كل الحياة الاجتماعية وعلاقاتها. (محمد شوقي الزين 1999: 84)

وما يميز الحوار أنه يكون في علاقة جدلية بين المشاركين في النقاش حول موضوع معين، إلا أن لهذا النقاش الجدلي، لا يسعى إلى هزيمة الخصم بأي من طرق البرهنة، التي يمكن أن تؤكد وتبرهن على الرأي الخاص دون الاهتمام بمشروعية الحجة، كما

عرف عند السفسطائية واستعمالهم لمغالطات تبدوفلسفية ومنطقية. بل يهدف "غادمير" إلى إعادة الجدل إلى مبدئه مع "سقراط " أي استعمال السؤال فيما يستطيع أن يشق طريق الفهم أمام بلوغ حقيقة معينة.

يهتم " غادمير " "بالجدل" اهتماما خاصا، حيث أنه يعبر عن فعل التخارج الحر لأفكار وآراء الذوات المشاركة في الحوار. وعليه فهو يدين "لأفلاطون" كما "لهيغل" في تشكيل منهج جدلي يجعل الفكر في نشاطية خلاقة مستمرة. إلا أنه يأخذ على "أفلاطون" تموقعه في العالم المفارق، عالم الحقائق الثابتة والأنموذجية، فيما تنطلق جدلية " غادمير " من الكينونة، تأثرا بالفكر الوجودي الكينوني "لهيدغر"، ومن الوجه الإنساني فيها. أي من "الثقافة"

يحاول " غادمير " الاستفادة من الجوانب الإيجابية للمنهج الجدلي كما ظهر عند "هيغل" فرغم أن " غادمير " يرفض أن يتمثل الجدل في العلاقة بين الأنا والأنت، أو بين الذات والموضوع . أين تتحول هذه العلاقة إلى صراع تسلطي . تحكم فيها الذات سيطرتها عند ادعائها بلوغ الحقيقة المطلقة.لهذا يلغي "غادمير" هذه الجدلية المتعالية من نظريته التأويلية، بينما وجّه الجدل إلى الكينونة وعلاقة الوعي التأويلي بها، ليستهدف فهم الظواهر الموجودة فيها كآثار ونتاج النشاط العقلي العملي للإنسان.

وبالتالي يسعى المنهج الجدلي كتنظيم منطقي للعلاقة التقابلية بين الأنا والأنت، إلى فهم الآخر دون السيطرة عليه واستخدامه. وعلى هذا تأويلية " غادمير"لا تتنكر لتأثير الفلسفة الجدلية" لهيغل"،خاصة تلك المطبقة على التاريخ (Joel.C.Weinsheimer, 1985:134)

كما أحب الكثير من الفلاسفة الخروج عنه ابتداء من "دلتاي" وصولا إلى آخر الراغبين في تجاوز الفكر التأملي المتعالي الذي يؤول إلى كل متافيزيقا فارغة من المعنى.

وعليه الجدل الذي يريده " غادمير "، هو جدلا كينونيا وليس جدلا تجريديا، حيث يستدعي تأويل الأثر من حيث أنه طرف آخر أشبه " بالأنت " دون أن تكون العلاقة معه صراعية والغاية التي تؤدي إليه تسلطية على غرار الجدل الهيغلي والماركسي.

فمن الأفضل، كما يرى " غادمير "، أن يتحول الصراع إلى حوار ويؤسس للحرية في مكان التسلط، وإن لزم الخروج عن شيء، فهو بالضرورة الخروج عن تتبع الحقيقة في مطلقيتها من خلال النظر إلى الفلسفة في نسقيتها. حيث " لا وجود في الفلسفة لحقيقة نسقية، نسق كوني شمولي يضم كل نسق، بل لا وجود للحقيقة المطلقة نفسها، حيث لا وجود إلا لرؤى خاصة للحقيقة ".(Gadamer , 1996: 32)

من أجل ذلك عني " غادمير " بإعادة الجدل إلى صيغته الفلسفية، صيغة السؤال والحوار الأفلاطوني. وكون الجدل يتحقق وتظهر فعاليته من خلال صيغة الحوار بين السائل والمسؤول، كجدل حي يمثله حوار الذوات الإنسانية وتشارك فيه، ممثلة فكر كل فرد، يعطي إمكانية أكبر للإجماع حول حقيقة متفق ومتفاهم عليها. إذ " أن الجدل، من حيث أنه الفن الذي يتم بموجبه توجيه الحوار، هو في الوقت ذاته فن النظر الشامل في ظل وحدة "

السؤال هو محرك كل فعل حوار جدلي، ودليل على كل حرية يتمتع بها الإنسان المتمكن من فن السؤال. وأن كل قدرة على طرح السؤال هي في الحقيقة نابعة من الحرية التي يتمتع بها السائل، بحيث تسمح له بطرح أي سؤال دون التقيد باعتبارات قد تظهر غالبا سياسية. وفي الأخير، تمثل نظرية التأويل عند "غادمير"،" إعادة بناء الحرية، حرية الفكر عبر تأصيل مساءلته للكينونة ". (الصفدي، مطاع: 233.)

إذن يبتعد الجدل الذي تعتمده تأويلية "غادمير" عن الجدل الهيغلي، كجدل للأضداد الذي يلّح على وعي الذات وتسلطها، ليظهر كجدل بين أفق المؤول وأفق الأثر الثقافي الذي يواجهنا، ويخلق لنا لحظة من السلب والتساؤل، ولحظات أخرى من الاغتراب، هذا الأخير الذي سيحاول الفهم إزاحته وتحقيق الانتماء للذوات البشرية التي تنتمي إلى وجود والكينونة، فتحاول مساءلتها ومحاورتها ففهمها دون أن ترغب أو تسعى للسيطرة عليها أو تحديد فكرة توصف موضوعية ثابتة ومطلقة حولها.

وبالتالي فإن أهم استفادة أخذها " غادمير " من "هيغل" هي فكرة المنهج الجدلي، حيث بدا الجدل القوة الخلاقة والمبدعة.

3- التأويلية فن الفهم:

ما يميز العلوم الإنسانية أو كما يسميها " غادمير " علوم الفكر، أنها لا توضع ضمن لعبة المناهج، بل تتعلق بالفهم الذي تتطور نشاطيته عند القارئ أو المتلقي، الباحث أو المفكر وعليه يجب أن نسأل: ما هو الفهم؟

لقد طور " غادمير " في تأويليته، البعد الجديد الذي منحه " هيدغر " لمفهوم " الفهم ": حيث لا يبدو الفهم كنمط من المعرفة ولا كنمط خاص للعلاقة مع العالم وإنما يصبح الفهم وجوديا أوكينونيا، وحيث يظهر كنمط للوجود ذاته وللوجود هنا، ثم ينظر إلى الفهم كمشروع مقذوف في العالم، على المفكر أوالمؤول القبض عليه، وبالتالي تشكيل ملامح الفكر في بعده المستقبلي. (Entretiens avec le monde,1984: 232 ,235)

وقد دعمّت اللغة الألمانية فكرة " هيدغر " و" غادمير " عن كون الفهم نمط كينوني أكثر مما هو نمط معرفي، عندما اهتمت بالتفريق بين فعل شرح (Erklaren) وفعل فهم (Verstehen) وتكوين أوبناء تعارض بينهما، خاصة كما ظهر مع طرح " دلتاي " في مقدمته لعلوم الروح. بينما الاتجاه نحو وجودية الفهم أصبح ممكنا مع " هيدغر " والذي أراد " غادمير " تحويله وتحويره، بإعطائه شكل الفلسفة التأويلية خاصة عندما يخرج الفهم عن تجارب الحقيقية التي تنتج من تجليات الثقافة، فلا يبقى الفهم عند " غادمير " رهن التجريد، وإنما ينطلق من وقائع ثقافية تعتبر وسيطا له من أجل إعادة تأسيس مستمرة لعلاقة الكائن بالكينونة، والتي تمثلها اللغة كدليل للفهم، بل ولعمله بعد أن عرفت مع " هيدغر " كموطن للكينونة. فلغة الفهم ليست مجرد لغو فارغ وثرثرة بل هي تأويل يحمل معاني ويبحث عن كل ما هو أولي في الشيء. (الصفدي، م: ص 224)

لذلك غالبا ما يطرح " غادمير " فكرة شمولية الفهم التأويلي المؤسس على العلاقة مع العالم مرورا عبر اللغة، على اعتبار أن " الفهم هوالممارسة لحياتنا ولإمكاناتها ". (Georgia , W , Gadamer , 1991: 61)

إذن الفلسفة التأويلية عند " غادمير " كما كانت عند " هيدغر "، لا تكتفي بتفسير الشيء بل تطمع في فهمه، لأن الفهم هوموضوع الأسئلة كلها دون أن تلتصق به خاصية الوظيفة النفسية أو المعرفية كما بدت مع "شلايرماخر " و" دلتاي "، بل هي الجسر الذي تبني عليه علاقة الكائن بالكينونة. وإن الإنسان يسأل لا لشيء، إلا لأنه يرغب في أن يفهم الأمور التي تهمه وتحيط به.

ولا ينبغي هنا أن نفهم من مطلب الفهم الذي يسعى إليه الباحث، كمطلب لليقين، على العكس تماما في الفكر التأويلي الغادميري ، الذي يضع كل يقين موضع شك وسؤال، فتصدق مقولة " نيتشه " في أن نشك أفضل من "ديكارت"، Gadamer (242 :1995 ,) وينتج هذا الشك عند "نيتشه" من تعديل دلالة الحقيقة، بحيث يصبح سياق التأويل أحد أشكال إرادة القوة، ليحصل هكذا على أهمية أنطولوجية. لكن دون أن نقع في حلقه من اللاأدرية، تضع الباحث في حالة تيه وحيرة غير متناهيين. وعليه يطرح " غادمير " فكرة التفاهم والإجماع دون الاستسلام لذلك الإدعاء بإمكانية تحقيق موضوعية في مجال الممارسة التأويلية. ليس هناك يقين مطلق ولا شك مفرط يؤدي إلى لاأدرية مغرضة، وإنما هناك دائما توالد مستمر للفكر من خلال فعالية وفاعلية النقد.

من أجل هذا أعتبر الفهم مشروعا مقذوفا لغاية تحقيقه حيث يقول "غادمير" "أن كائنا من كان يريد أن يفهم، يعني هذا أن لديه مشروعا" (104 :1995 , Gadamer)

ومن أجل هذا المشروع الملقى لتنفيذ، يعتمد التأويل على أداة تحليلية التي عرّفها "شلايرماخر" "بالحلقة التأويلية"، ووصفها على أنها اجتماع الأجزاء الحركية الدائرة مع الكل واجتماع الكل مع الجزء في النص.

ومن جهة "غادمير"، فإنه قد طوّر مفهوم الحلقة التأويلية استنادا إلى مقولات "هيدغر" عن الفهم الذي يجسد وجوديا نمط الكينونة باعتبارها قدرة الوجود على التجلي. ليسعى هذا الفهم إلى الإحاطة الدائمة للوضع الأساسي للوجود في الكون، فهو يشكّل بطبيعته التخطيطية ما يعرف ب "رؤية الوجود "، أما الوجود نفسه فيخطط كينونته على صورة امكانات مفتوحة على الوجود.(الموزاني، ح، 2002: 50).

رغم التأثير الكبير لفلسفة " هيدغر " على " غادمير " إلا أن نقاط التباعد في فكر هذا الأخير أخذت تتخذ حيزها مقابل فكر الأستاذ، خاصة فيما يخص نظرية الفهم. فيعيب "غادمير" على تأويلية "هيدغر" التي " لا تهتم بمشكلة التأويل والنقد في التاريخ، إلا ليستخلص منها بنية مشاركة الفهم بواسطة حدس أنطولوجي، في حين أن المشكلة عند " غادمير " هي على العكس، ترغب في معرفة كيف يمكن للتأويل أن ينصف تاريخية الفهم بعد التخلص من العوائق الوجودية الناجمة عن مفهوم الموضوعية الخاص بالعلم ".(Gadamer ,1995: 242)

يرفض " غادمير " ممارسة " هيدغر " للعنف على النص من أجل استنطاقه، رغم أنها طريقة أكثر إنتاجا للمعاني واستخراجا للحقائق. ورغم أن " هيدغر " هو– بدون منازع – صاحب فكرة تجذّر الثقافة الغربية في الفكر الإغريقي، والعائد بقوة إلى الفلسفة الأرسطية. إلا أن " غادمير " يفضّل الحديث عن " تذكر الكينونة " بدلا عن مفهوم " هيدغر " الذي يعد مبدأ كل فلسفته والذي يتمحور حول فكرة " نسيان الكينونة ". (Entretiens avec le monde, 1984: 238)لأن الأمر يتعلق هنا بالعودة وتذكر ما كان مهتما به عند الإغريق، وخاصة عند " أرسطو " ودراساته حول مقولات الوجود. بينما فكرة النسيان تلك تلقي بتهمتها على كل ما سبق من العقلانيات الفلسفية، فيفهم أن النسيان الذي يعانيه الوجود قد بدأ يضمحل لأول مرة " هيدغر " أي أن الاهتمام كنتيجة منطقية وجد مع الفكر الهيدغري وهذا غير صحيح.

ومسألة استخدام العنف هي نفسها التي خلقت نقاط الاختلاف أيضا بين " غادمير " ودريدا "، حيث أن "جاك دريدا" ينطلق دائما في عمله التفكيكي من فكرة استحالة الفهم، فمن يعتقد أنه يفهم شيئا ما، يتجاهل حسبه، تلك العناصر في الأثر التي تستعصي على الفهم. وإذا كان الفهم لدى دريدا نابع من فعل عنف يقتضيه المنهج التفكيكي، فهو بالنسبة "لغادمير" فعل عشق وتراض ومضايفة، حيث تظهر جهود

المؤول في البحث عن الفهم، جهود تتواضع أمام الأثر المدروس كجسد يجب أن تحترم رغبته في الانغلاق والاختفاء، ولا يستدعى إلى الظهور إلا عن طريق عملية التراضي بين المؤول والأثر، حيث يعلن هذا الأخير عن نفسه بطريقة أشبه بالتداعي الحر ويسلم معانيه للمؤول برغبة منه وبكل محبة.

يمكن أن نصف هذه العلاقة بين المؤول والنص بعلاقة الصداقة- أو المضايفة كما يسميها بول ريكور- ، حيث يصدق كل طرف بأموره للطرف الآخر ومن الأكيد أن هذه الفكرة أقرب إلى فكر الاستعارة والمجاز كما إلى الرومنسية المترامية في أطراف الخيال العاطفي، إلا أن هذه التمثلات يمكن أن تتجسد في الواقع الذي يمثله الأثر من خلال نسيج مجموعة التساؤلات التي تلعب دور الوسيط، الذي يسمح للحوار أن يتكوّن وينبني بين السائل والمسؤول.

لكن الحوار عند " دريدا " عليه أن يبرز نقاط الاختلاف والغرابة بين المتحاورين، عكس "غادمير" الذي يؤكد على نقاط الالتقاء والقرابة. فحسب رأيه، إن وجود نقاط الاختلاف والغرابة هذه بين المتحاورين، مرتبط بنقاط الالتقاء المبدئية التي تجمع بينهم وتحيل الاختلاف إلى الإجماع والغرابة إلى القرابة، فحتى الاختلافات تشير في النهاية إلى نقاط الالتقاء هذه.

وعليه تظهر فلسفة " غادمير " التأويلية فلسفة البحث عن عناصر الالتقاء المبدئية التي يقوم عليها الفهم البشري للعالم وتجلياته، وفهمه للإنسان ذاته.(بوطيب،رشيد ، 2002: 44).

في تفكير " غادمير" حول الفهم التأويلي، يدرس الشروط التي تؤدي إلى تجليه وتجلي دلالته حيث تكتمل بنية الفهم. ومفهوم البنية في هذا الإطار يدل على أن هناك طريقة أخرى لفهم الحقيقة، غير ذلك البحث السببي النابع من مخططات الهندسة البنائية وعلم الطبيعة. فعندما استدعي مفهوم البنية لضيافة علوم الفكر، اشترط عليها التجرد من فكرتها عن وجود سبب فعل أو حدث. وارتداء مفهوم آخر يتعلق أمره بوجود تلك الأحداث والعناصر أو التحري عن قوانين أو شروط حركتها. (Gadamer, 1996, 29)

وعليه لا يكتفي " غادمير " بالوقوف على بنية الفهم والقبض على مستوى مقنّع من الفهم، وإنما يسعى إلى الكشف عن الكيفية التي يحدث من خلالها الفهم في فكر الآخر، بحيث يظهر الفهم كاتفاق واتصال.

وضمن دراسته للشروط المؤدية للفهم ، سطّر " غادمير " ضرورة التفريق بين شكلين للفهم:

1 - فهم محتوى الحقيقة وهوالفهم الجوهري.
2- فهم المقاصد والأهداف الخاصة بالمبدع وهو الفهم القصدي.

إلا أن الفهم في معناه القول يتمثل في الشكل الأول. أي في الفهم الجوهري إذ هو المطلب الحقيقي الذي يسعى من أجله " غادمير "، ويبقى الشكل الثاني. الفهم القصدي. مطلب ثانوي ووسيلة إستراتيجية يستعان بها في حالة إخفاق الفهم الجوهري في إدراك حقيقة ما.(Jean Greisch, 2001, 22. -) ورغم عدم تأسس تأويلية " غادمير " على المقاصد، إلا أن القصد هو الذي يقود مسار التأويل في علوم الروح، التي تهتم بالبحث عن المقصد الذي تعنيه الروح البشرية حسبما وضّح "دلتاي" وقبله " شلايرماخر ". وفي عمق كل ظواهر الفهم والتأويل يسكن شكل من المعرفة وينبني.

4- حرية الفهم:

تعود بنا هذه الإشكالية إلى التأويل اللاهوتي للكتب المقدسة، كما تعود بنا أيضا إلى طرح سؤال حرية الفهم، وإن كنا نملك حرية التقرير، وهل للإنسان الخيار في فهمه للكتابات المقدسة؟

حول هذه الفكرة تظهر اعتراضات اللاهوتي، الذي يؤكد من منطلق اعتقادي وإيماني على أن فهم نصوص الكتاب المقدس ليس نابعا من اختيارنا الحر، وإنما يفسر من مصدر الفضل أو النعمة الإلهية، وحيث أن النص المقدس لا ينبغي أن يعرض لعملية التحليل الإنساني، فقداسته تقتضي تفسيرا يصدر عن ذات مقدسة.(Gadamer, 1995, 237 ,248.) إلا أن الجانب الإيجابي في التأويل اللاهوتي، كون العالم اللاهوتي يمارس أجمل شكل من أشكال التأويل، حيث أنه يسعى إلى فهم نقاط الضعف الإنسانية وتوضيحها إنسانيا. والتأويلية التي يريدها "غادمير" لا تقود بالضرورة إلى النقد الجذري للدين كما فعل" سبينوزا"، الذي نقد الكتاب المقدس، وفي الفصل الخامس لكتابه (Tractatus Theologico-politicus) طوّر منهج التأويل للكتاب المقدس الذي استلهمه من تأويل الطبيعة. على العكس، فإن إمكانية حقيقة فوق الطبيعة يمكن جدا أن تظهر. بينما مع الأنوار السفسطائي - كما يصفه "غادمير" – طرحت مسألة القرار الحر الذي يجب أن يتمتع به المواطن داخل المدينة.ويبقى في الأخير المعنى والمغزى من البحث التأويلي هو الكشف عن معجزة الفهم، لا محاولة الاتصال السري والغامض بين الأرواح.(Gadamer, 1976, 299)

قائمة المراجع المستعملة:

1- الموزاني، حسين، بين الحداثة والتراث، جدلية الفهم عند هانس جورج غادمير، مجلة فكر وفن، كولن للطباعة والنشر، بون، العدد 75 س 2002.

2- صفدي، مطاع، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت ط، 1، س 1986.

3 - بوطيب،رشيد، مدخل إلى غادمير، مجلة فكر وفن كولن للطباعة والنشر، بون، العدد 75 س 2002.

4- هانس جورج غادمير، فن التأويل، أشباح العقيدة التيولوجية، تر، محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، فنون وعلوم، المجلد العاشر، العدد 37، س 1999.

5- مهيبل، عمر، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، س 2001.

6- Entretiens avec le monde –1 philosophies , philippe forget , Jarcques Le Rider , 19 avril 1981, Ed, la Découverte 1984 paris.

7- Gadamer, Vérité Et Méthode, les grands lignes d'une herméneutique Philosophique trad. Etienne Sacre EDT du seuil, Paris 1976.

8-Gadamer, Langage et vérité, trad. Jean – Claude Gens , ed. , Gallimard , 1995.

9-Gadamer , *Herméneutique et philosophique*, préface Jean, Greish , Bouchene éditeur , 1999.

10- Gadamer , *Le problème de la conscience historique*, établie, Pierre Fruchon, édit ,du Seuil, paris, 1996

11- Gadamer, *Au commencement de la philosophie, pour une lecture des présocratiques*, Ed, seuil, 1996.

12- Gadamer, *L'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique*, tra , Marianna Simon ; ed. aulio, 1982.

13- Gadamer, *L'art de Comprendre ; Herméneutique et champ de l' expérience humain*, Ecrit II, Tra Isabelle J, P Forget, P Fruchon, J Grondin Et J Schouwey , Edit Aubier, 1991.

14- Georgia Warnke , Gadamer , *Herméneutique et raison*, trad. Jacques colson , Ed, universitaires , de Boeck université 1991.

15- Husserl, *La crise des science européennes , la phénoménologie transcendantal* , trad. Granel ed. Gallimard 1976.

16- Jean Greisch, Paul Ricoeur, *L'itinerance du sens*, Ed, Jerôme Millon,2001

17- Joel. C. Weinsheimer, *Gadamar's Hermeneutics: A reading of truth and method* , Yale University Press, 1985.

أزمة العلم وعودة الميتافيزقيا.

أ/ مقايز محمد

قسم الفلسفة، المركز الجامعي معسكر.

مقدمة:

هذا البحث في فلسفة العلم يتناول بالتحليل والنقد إشكالية التفسير العلمي المعاصر لظواهر الكون الميكرو فيزيائية (الذرية والفلكية حيث سنعرض فيه النقاط التالية:

أ – الصلة بين الفلسفة والعلم

ب – استقلال العلوم عن الفلسفة.

ج – الحتمية في الفيزياء الكلاسيكية

د- أزمة الفيزياء الكلاسيكية

هـ - تطور العلوم المعاصرة والقول بالاحتمال.

أ – الصلة بين الفلسفة والعلم:

منذ فجر الفلسفة اليونانية ارتبطت العلوم بالفلسفة ارتباط الأبناء بالأم، ولم يكن هناك تمييز واضح بين ما نسميه علما "وما نقول عنه فلسفة ". إذ لم تكن هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجريب، وتلك التي تستند إلى النظر العقلي المجرد. ولم تعرف التفرقة بين العلم والفلسفة – بالمدلول الحديث لهذين المصطلحين – إلا تدريجا. ويرجع الفضل في إقامة هذه التفرقة إلى إسحاق نيوتن (1643- 1727) الذي ميز بين النتائج العلمية التي تقوم على الملاحظة المباشرة، وبين الفروض الميتافيزقية التي لم يجد مبررا لإقحامها في مجال عمله كعالم فلك. فالفلسفة كانت لدى اليونان ترادف مجموعة المعارف البشرية، والعلم يدل على المعرفة إطلاقا سواء كانت مستمدة من الحواس أومن العقل.

ظل هذا الارتباط – بين العلوم الفلسفة – وثيقا في العصور الوسطى أيضا، ومرجع السبب في ذلك، هو سيادة الفلسفة الأرسطية وغلبة الاتجاه الديني على فلاسفة تلك العصور، وإن كنا نستثني بعض العلماء المسلمين أمثال جابر بن حيان والحسن بن الهيثم وأبي بكر الرازي وابن سينا وغيرهم، الذي يحتاج إبراز دورهم الريادي في مجال البحث العلمي بمعناه الحديث دراسة مستقلة.

وفي العصور الحديثة بدأت العلوم تنفصل تدريجيا وتباعا على يد رواد البحث العلمي التجريبي – وفي مقدمتهم نيوتن – الذين لجئوا إلى دراسة الظواهر الطبيعية عن طريق الملاحظة والتجربة، واخترعت الأجهزة والآلات التي تمكنهم من تتبع الظواهر وتفسيرها، وكان لابد للتطورات العلمية أن تقود إلى استقلال العلوم الجزئية عن الفلسفة موضوعا ومنهجا، فأخذ كل عالِم يبحث عن جزء محدد من العالَم، يقتطعه لنفسه

ليصل إلى القوانين التي تسير الظواهر وفقا لها. ومنذ ذلك الحين لم يعد العلم مجرد مناقشات نظرية في ضوء نظريات أرسطو، وإنما أصبح قائما على أساس التجربة العلمية الدقيقة. ولم تعد النتائج العلمية مجرد أسرار تكتمها الكنيسة إنما أصبحت المسائل العلمية مسائل عامة يتبارى في حلها المهتمون بالعلم، وهواته (إسماعيل ن، 1976، 12).

ب – استقلال العلوم عن الفلسفة:

أدى هذا التقدم في مجال البحث إلى ظهور طريق آخر بجانب طريق الفلسفة –يصل بالإنسان إلى الحقيقة. إنه طريق العلم الوضعي " وبقدر ما كان يبدوا طريق الفلسفة طريقا خاصا،كان يبدو طريق العلم الوضعي طريقا عاما مفتوحا أمام الجميع (هوسرل.إ.1970، 05).

ومن هنا حدثت فجوة بين العلم والفلسفة، التي وصلت إلى أوج اتساعها في القرن التاسع عشر، إذ نظر العلماء بعين الشك إلى التأملات الفلسفية التي بدت لهم مفتقرة في العادة إلى الصياغة الكمية الدقيقة، وتتناول مشكلات لا سبيل إلى حلها. ولم يعد الفلاسفة بدورهم يهتمون بالعلوم الجزئية، لأن نتائجها، بدت لهم تدور حول أفاق ضيقة إلى حد بعيد، وكان هذا التباعد أمرا ضارا بالفلسفة والعلم على السواء، ولهذا تنبه كبار العلماء – خلال القرن العشرين – لخطورة تلك الفجوة التي حدثت بين العلماء والفلاسفة، وبدؤوا ينظرون إلى المشكلات الفلسفية المتعلقة بعلومهم نظرة جادة، وأخذوا يهتمون ببحث تلك المشكلات بحثا دقيقا "(مهران.م.1978، 06).

ولعل اهتمام العلماء بالجوانب الفلسفية للعلم يقدم دليلا واضحا على مدى ما يمكن أن يستفيده العلم من الفلسفة، فلا شك أن كثيرا من التغيرات الأساسية في العلم كانت تتحقق دائما بالتعمق بحثا عن الأسس الفلسفية للمشكلات التي اعترضت طريق العلماء (مهران.م.1978، 07) وعلى الجانب الأخر فإن تطور العلم أحدث تغيرا هائلا في النظرة الفلسفية للعالم والإنسان ويكفي أن ننظر – على سبيل الدلالة لا الحصر – إلى ما أحدثته النظرية النسبية من تحطيم للزمان الواحد الذي يشمل الكون كله، والمكان الذي لا يطرأ عليه تغير أو زوال، فاستبدلت النظرية النسبية بالزمان والمكان المطلقين شيئا واحدا يمزج بينهما تسمية " الزمان – المكان " Spatio – temporal " وهذه النتيجة أهمية بالغة لأنها غيرت فكرتنا عن العالم الطبيعي من أساسها (رسل.ب.1960، 83) الأمر الذي دعا برتراند راسل (1872- 1970) إلى حد القول بأنه من العبث أن تمضي الفلسفة المعاصرة في حديثها دون أن تقف عند هذا الموضوع (رسل.ب. 1960، 88).

جـ - الحتمية في الفيزياء الكلاسيكية:

إن الفلسفة الحقة لا تتنكر للعلم السائد، لأن العلم السائد في عصر ما يؤثر تأثيرا عميقا في نظرية المعرفة في ذلك العصر. وأي تغيير جذري في العلم يتبع رد فعل في الفلسفة. ولما كان قوانين نيوتن هي السائدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فأدى ذلك إلى

احتلال فكرة السببية موقع الصدارة في نظرية للمعرفة في العصر الحديث وما فلسفة غ. كانط (1804 - 1724) إلا دليل واضح على فعالية العلم السائد وتأثيره على الفكر الفلسفي (هوسرل.إ.1970، 09) فلقد كان علم الكونيات " Cosmologie" عند كل من كوبرنيقوس (1473- 1543) ونيوتن هو الإلهام القوي والمؤثر في تفكير كانط الفلسفي (هوسرل.إ.1970، 12)، وإعجاب كانط بالثورة العلمية التي أحدثها كوبرنيقوس في مجال علم الفلك حفزه لتحقيق ثورة مماثلة في مجال الفلسفة ليؤكد من خلالها أن الأشياء أو التجربة تنتظم وفقا لتصورات الذهن. هذه الثورة الفلسفية التي حققها كانط أطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيقية لا الكانطية (هوسرل.إ.1970، 88) ولا يمكن أن نعد الثورة الكوبرنيقية مجرد انقلاب فكري في مملكة العلم النظري أو مجرد فرض لسلطان العقل على الأشياء بلا مبرر أوداع. إنما هي ثورة تبررها طبيعة العلم في العصر الذي عاش فيه كانط (ريشنباخ.هـ1972، 75) (فيزياء نيوتن). ولقد كانت الفلسفة الكانطية النقدية انعكاسا رائعا لهذا العلم السائد في ذلك العصر.

ظلت فيزياء نيوتن سائدة لأكثر من قرنين من الزمان، إذ مرت بتطورات تالية امتدت حتى أواخر القرن التاسع عشر وكانت كلها تنطوي على تأكيد متجدد.

هذه الفيزياء (ريشنباخ.هـ 1972، 99) والتي تعرف اليوم بالفيزياء الكلاسيكية وتم التعبير عن قوانين هذه الفيزياء في صورة معادلات رياضية وهكذا كان القانون الرياضي أداة للتنبؤ لا أداة للتنظيم فحسب (ريشنباخ.هـ1972، 148) وقد فهم ذلك على أساس أن هناك نظاما دقيقا بين جميع الحوادث الطبيعية، تعكسه العلاقات الرياضية وهو نظام يعبر عن لفظ " السببية " ولقد صاغ الرياضي الفرنسي لابلاس (1749- 1827) هذا الارتباط الضروري بين الحوادث الطبيعية، في تشبيهه المشهور الذي يقول: " لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان ذلك العقل من السعة بحيث يستطيع إخضاع هذه المعطيات للتحليل لأستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر أجسام الكون وعن حركات أخف الذرات وزنا، ولكن علمه بكل شيء علما أكيدا، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماما " (ريشنباخ.هـ1972، 153) هذه الحتمية الفيزيائية هي أهم نتيجة لفيزياء نيوتن.

د- أزمة الفيزياء الكلاسيكية:

لقد كان لكتاب نيوتن " المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية " أثرا كبيرا في تاريخ العلم، حيث ساعد على سيادة نظريته في مجال العلم أكثر من قرنين من الزمان، ثم وصلت إلى مرحلة نهائية ليس لها ما بعدها قد بدا أن التركيب النهائي للضوء والمادة، وهما أعظم مظهرين للواقع الفيزيائي، أصبح معروفا. فالضوء مركب من موجات والمادة

من ذرات، وكان كل من يجرؤ على الشك في هذين الأساسين الذين يقوم عليهما العلم الفيزيائي يعد دخيلا على العلم.(خليل.ي.1970، 151).

وعند نهاية القرن التاسع عشر واجه علماء الفيزياء أزمة حادة، وذلك عندما واجهوا ظواهر وعلاقات في التجربة لا تتفق وصدقها النظري، إذ أصبح من المتعذر إدخال بعض الحقائق ضمن النموذج النيوتوني، وهذا يعني سقوط فكرة التفسير الحتمي للعالم، والمعروفة باسم الحتمية الميكانيكية والتي مفادها أن كل مستقبل العالم متضمن في هيئته عند خلقه، ونتيجة للأبحاث العلمية المكثفة في مجال الكهربائية والمغناطيسية، ظهرت أمام العلماء ظواهر جديدة بحاجة إلى تعليل، وكانت أقرب الافتراضات إليها ما يتصل بالتفسير الميكانيكي للكون، فقد افترض العلماء وجود وسط أطلقوا عليه اسم "الأثير" تنتقل خلاله الموجات الكهرومغناطيسية (خليل.ي.1970، 152) فهو مادة تملأ الكون وتتميز بكونها مرنة وصلبة، وقد أجرى العلماء تجارب لمعرفة حركة الأثير وخصائصه، وتقدمت الفيزياء الكلاسيكية عن إيجاد تفسير علمي لها، فظهرت تناقضات وصعوبات أثناء الدراسة على المستويين التجريبي والنظري (خليل.ي.1970، 154) فاعد العالمان ميكلسون Micheleson (1852- 1931) ومورلي Morley (1838-1923) تجربة لقياس حركة الأرض والأثير كما افترضت الفيزياء نظريتين لتفسير ظاهرة الضوء:

الأولى لنيوتن الذي افترض أن الضوء يسير في خطوط مستقيمة ويتألف من جسيمات تخضع لقوانين ميكانيكية،

والثانية لهويجنز Huygens (1629- 1695) الذي افترض أن الضوء يتألف من موجات ولم تستطع نظرية نيوتن أو نظرية هويجنز تعليل الظواهر الكهروضوئية (العالم.م.1970، 252).

فأتضح أن قوانين الفيزياء الكلاسيكية لا تنطبق إلا على الظواهر التي تحدث في بيئتنا العادية أما بالنسبة للظواهر الفلكية والذرية، فقد كان لابد من الاستعاضة عن القوانين الكلاسيكية بقوانين للفيزياء الحديثة ومعنى هذا أن الفيزياء الحديثة قد امتدت إلى مجالات تفشل قوانين الفيزياء الكلاسيكية في خوض غمارها. إذن ففيزياء نيوتن لا تتضمن خطأ في بنائها العلمي، وإنما الخطأ كل الخطأ في محاولة اتخاذ هذه الفيزياء أساسا لنظرة شاملة للكون (ريشنباخ.هـ.1972، 218) وكل هذا أدى إلى طرح فكرة الحتمية جانبا والاستعاضة عنها باللاحتمية أو حساب الاحتمال.

هـ: تطور العلوم المعاصرة والقول بالاحتمال:

مع بداية القرن العشرين أدى تطور الفيزياء إلى إعادة النظر في فكرة القوانين الطبيعية، وانتهى بفلسفة جديدة للسببية. فلقد اتضح من أبحاث ميكانيكا الكم الحديثة (الكوانتم Quantum) أن الحوادث الذرية المفردة لا تقبل تفسيرا سببيا بل

تحكمها قوانين الاحتمال فحسب (ريشنباخ.هـ.1972، 75) وهكذا اتضح أن الكون ليس آليا ولا محتوما على الأقل بالنسبة للظواهر الفلكية والنووية، كما اتضح أن أحداث الطبيعة أشبه برمي زهرة النرد منها بدوران عقارب الساعة، فهي خاضعة لقوانين احتمالية لا علية.أما العالِم فهو على تعبير هانز ريشنباخ (1891- 1953) (ريشنباخ.هـ.1972، 82) أشبه بالمقامر لا يستطيع أن يتنبأ إلا بأفضل ترجيحاته، ولكنه لا يعرف مقدما إن كانت هذه الترجيحات ستتحقق.

رغم هذا نود أن نؤكد أن الفيزياء الحديثة لم تؤد إلى استبعاد قوانين الفيزيائية الكلاسيكية، بل أهم ما فعلته أنها قيدت مجالات تطبيقاتها. فلم يعد في الإمكان تطبيق قوانين نيوتن للحركة بالنسبة لبعض الجسيمات وهي الإلكترونات التي تتحرك بسرعة تقارب سرعة الضوء داخل الذرة، فضلا عن أنه من المستحيل في الفيزياء الذرية أن نهمل التغيرات التي تسببها عملية الملاحظة على الشيء الذي نفحصه (ريشنباخ.هـ.1972، 148) أن هذه النتيجة التي صيغت في مبدأ اللاحتمية الذي قال به هايزنبرغ (1901- 1976) جعلت قوانين الاحتمال تشغل المكان الذي كان يحتله من قبل قانون السببية (ريشنباخ.هـ.1972، 149).

وإذا كان مبدأ السببية قانونا للانتظام الذي لا يعرف استثناءا أي أنها علاقة من نوع " إذا حدث كذا..... حدث كذا دائما"، فإن قوانين الاحتمال هي استثناءات محسوبة تحدث في نسبة مئوية معينة ويقدم لنا المنطق الحديث وسيلة معالجة مثل هذه العلاقة التي يطلق عليها اسم " اللزوم الاحتمالي " تمييزا لها عن اللزوم المعروف في المنطق التقليدي. وهكذا يحل التركيب الاحتمالي محل التركيب السببي للعالم الفيزيائي ويحتاج فهم العالم الفيزيائي إلى وضع نظرية في الاحتمالات وخلاصة لتحليلنا نستنتج وجود علاقة وثيقة بين العلم والفلسفة، رغم كل المحاولات التي أرادت استبعاد الفلسفة عن الساحة الفكرية، وهذا أمر غير مشروع لأن غياب الفلسفة وسيؤدي إلى جموح العلم فالعلم قوة عمياء يمكن توظيفها لخدمة البشر كما يمكن وبنفس القدر توجيهها لتدمير العالم والإنسان، العلم إذن ليس خيرا أو شرا في ذاته فهو أحوج ما يكون إلى قيم إنسانية رفيعة التي في غيابها يندثر الإنسان والعلم معا، وغني عن البيان أن كل نظرية أو ثورة علمية تستوجب نظرة فلسفية إلى الكون من ناحية وتحدد وظيفة الأسئلة التي يحق للعلماء أن يطرحوها حول الطبيعة من ناحية أخرى (ريشنباخ.هـ.1972، 221).

صحيح أن النظريات العلمية المعاصرة قد أدت إلى زعزعة الأسس الفلسفية لمعرفتنا وانتقلت بالعقل الإنساني إلى معرفة من نوع أرقى قد تكون مبهمة ولكن بمرور الزمن سيتم التسليم بها كبديهية كما حدث بالنسبة لتصور كوبرنيقوس للعالم.

- لحظة التقييم والاستنتاج:

مما سبق نستنتج أن العقل الإنساني قد سعى – عبر مسيرته التاريخية إلى بلوغ الحقيقة وذلك من خلال تقيده بالعالم الحسي (الظواهر)، فأحرز تقدما في بعض نواحي العلم فأخذته نشوة هذا التقدم وعظمة الانتصار إلى نوع من الجنون، والجنوح معا فيجانب الصواب، لكنه يواجه معضلات تتعلق بطبيعة الظواهر خاصة الفلكية والذرية، حيث يتعذر عليه قياسها بدقة وهذا الذي ولد أزمة في العلم دفعت العقل العلمي إلى أن يراجع مبادئه وأسسه. لذا أصبح العقل عاجزا أمام بعض الحقائق، فهو يدرك فقط الحدود بين الحوادث، لكنه لا ينفذ إلى جوهرها إلا فيما نذر من أشياء مادية. إذا فالعقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة لا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن، ويدرك الأمور الماورائية على سبيل التصور فقط، وهذا ما أنتج تعثرا للعقل بفعل الأزمات التي جعلته يراجع باستمرار أطره المنهجية وأدواته المعرفية التي تبقى حبيسة الفضاءات الثقافية التي أنتجتها. لذا يتبين لنا كما لوأن الإنسانية أصبحت تقف على رجل واحدة "العلم " الذي كشف عن العديد من المجاهيل، لكن لا ننسى بأن التاريخ قد شهد بعض الومضات التي أشعت دربا اختصر المسافات لبعض من البشر " الحكماء – الأنبياء – الأولياء....." فأدركوا كنه الوجود الإنساني، بكلمة مختصرة "كانوا مؤمنين " لذا فالإيمان يولد لدى الإنسان لهبا متوهجا فيغذي " الوعي "الذي بواسطته يعرف الإنسان ذاته، وما تتضمنه من حقائق، ثم يرتقي لمعرفة وجوده الاجتماعي، أي الفضاء الثقافي الذي شكله " ولا مندوحة له لذلك إلا بسبر التاريخ، وذلك بتفكيك آليات سيرورة الإنسانية ليدرك أخيرا أن قوانين وسنن العالم تطبق منطقيا على النفس والمجتمع والتاريخ.إذا فلا توجد إلا مقولة الوعي التي تحتوي الفكر الإنساني المثالي مع فلسفة الوجود والإنسان والتاريخ، وهي الوحيدة التي تملك فضاءا أوسعا من المعرفة والوحيدة أيضا التي تفتح مناطق بحاجة للامنطق واللاعقلانية اللذين نكتشف بهما الآيات النفسانية بعيدا عن المنطق والعقل. بكلمة واحدة: المعرفة ليست هي الوعي..

الهوامش:

إدموند هوسرل 1970 تأملات ديكارتية دار المعارف القاهرة.
برتراند رسل.(1960) الفلسفة بنظرة علمية ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلومصرية.
محمود أمين العالم (1970) فلسفة المصادفة، دار المعارف – القاهرة.
نازلي إسماعيل حسين (1976) ط 2 النقد في عصر التنوير دار النهضة العربية القاهرة.
ياسين خليل (1970) مقدمة في الفلسفة العاصرة بيروت
هاينز ريشنباخ (1972) نشأة الفلسفة العلمية ترجمة فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب.
هاينز ريشنباخ (1972) المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ترجمة د.أحمد مستجير- الهيئة المصرية للكتاب

نظرية الحضارة بين محمد إقبال و مالك بن نبي

أ. بوبكر جيلالي،

قسم الفلسفة، جامعة وهران.

1- الالتقاء: أصل الحضارة فكرة دينية.

ليس غريبا أن يتفق المفكرون والمصلحون والعلماء في نظراتهم إلى الحياة، وفي تحديدهم لسبيل الإصلاح ومناهج التغيير والتجديد. لأن عالم الفكر والإصلاح والعلم ليس حكرا على أحد، وفيه تبحث وتناقش شروط ولوازم وسبل وأهداف الإصلاح والتجديد، كما يتميز بطابعه الرامي باستمرار إلى بلوغ الأفضل و الأقوى في جميع مجالات الحياة، وبهذا يصير العالم من نصيب الإنسانية جمعاء، لا يختص فيه دين أو لون أو عرق أو أرض. وعالم الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي الحديث يعكس الطابع الشمولي والخصائص التي يحملها أي فعل إصلاحي، باعتبار الفعل الإصلاحي واحدا في منطلقاته وأهدافه، ومتنوعا بحسب الظروف التاريخية التي يظهر فيها الفكر الإصلاحي، أو يجري فيها الإصلاح والتجديد. و يبقى كل ما هو مطلوب من الإصلاح و التجديد ضروري في كل وقت و في أي مكان، لأن الإنسان بطبعه يملّ التكرار و ينفر من الرتابة، فيحتاج دوما إلى الجديد. وما دام الفساد يتسرب إلى حياة الإنسان فهو مطالب بتقويم وضعه وإصلاحه باستمرار.

وإذا كان الاتفاق طبيعيا بين دعاة الإصلاح والتجديد في العالم، وعبر التاريخ، لما يجمعهم، ويجمع شعوبهم، ويجمع أبناء البشرية ككل، فنجد ذلك بين دعاة الإصلاح والتجديد في اليونان القديم، وفي صدر الإسلام، وفي بداية النهضة الأوروبية الحديثة، وفي المجتمع الإسلامي الحديث. والإصلاح والتجديد من أهم شروط ومظاهر الحضارة التي هي أخذ وعطاء، فكيف لا يحصل الاتفاق والتماثل في الفكر الإصلاحي بين دعاة الإصلاح من عصر واحد ومجتمع واحد ودين واحد، فالتماثل قائم وبقوة بين كافة المصلحين و دعاة التجديد في العالم الإسلامي الحديث، كما نجد الاختلاف حالّ هو الآخر في عالم الإصلاح والتجديد لدى المفكرين في المجتمع الإسلامي الحديث، وعندما نقرأ المحاولات الإصلاحية والتجديدية عند محمد عبد الوهاب أو جمال الدين الأفغاني أو محمد عبده أو محمد إقبال أو عبد الحميد ابن باديس أو مالك بن نبي وغيرهم نجد النقاط التي تجمعها أكثر من النقاط التي تفرقها، فهي تلتقي في نقاط كثيرة، حتى أن القارئ يعجز أحيانا عن التمييز بين فكرة الأفغاني و فكرة تلميذه محمد عبده،ولا يستطيع أن يميز بين رأي ابن باديس وغيره، حتى هؤلاء الذين بالغوا في

التجديد، ونادوا بالتمرد على القديم يلتقون في أكثر من نقطة مع غيرهم من أهل الاعتدال، أو حتى من أهل التشديد على القديم.

لقد كشف كل منهما الضعف الديني الذي آل إليه العالم الإسلامي، ولم يبق من الإسلام سوى الاسم، ومن القرآن سوى الرسم، ومن الإيمان سوى اللّفظ، وسعى الاستعمار إلى تزييف تعاليم الإسلام ومبادئه، مستخدما طرقا عديدة وأساليب مختلفة، واستخدم في ذلك أبناء العالم الإسلامي أنفسهم، مستغلا فيهم الجهل، والأمية، والتخلف، فكثر الدّجل، وانتشرت الشعوذة والأباطيل والأساطير والأوثان المختلفة، والفهوَم الخاطئة لأمور الدين والدنيا، ولم يعد المسلمون يعرفون حقيقة دينهم وحقيقة دنياهم، فهم بقوا على المدارس الفقهية الموروثة بعيدا عن محاولات الاجتهاد الجادة والسليمة، وعلى تراث فكري وأدبي تركه الأولون، بعيدا عن محاولات التجديد والإبداع في مجال الفكر والفلسفة والأدب وغيرها، فصاروا في وضع فكري وديني ضعيف يسمح للغير بغزوهم، ويجعل منهم لقمة سائغة في يد أعدائهم، ويقوي فيهم التخلف والتبعية لغيرهم.

وحال المسلمين في حياتهم النفسية والاجتماعية نجده كحالهم في الحياة الدينية حسب إقبال ومالك. فلم يعرف المسلمون قوة الإرادة والعزيمة، ولا الثقة بالنفس، ولا الشعور بالمسؤولية تجاه الذات والوطن والدين، بل عاشوا خيبة الأمل، والشعور باليأس والقنوط، وكراهية الواقع، لما كانوا يلقوه فيه من بؤس وشقاء وتعاسة وحرمان، بسبب الجهل والفقر والأمراض، وسيطرة العادات والتقاليد الفاسدة. ولم يكن للشعوب الإسلامية شيء في الاقتصاد والسياسة وهي تحت الاحتلال، فثرواتها وخيراتها الطبيعية، وطاقاتها البشرية كانت تستغل من قبل الاستعمار، كما كانت خاضعة له سياسيا وعسكريا، وكان الاستعمار يعمل جاهدا على فرض سلطانه وهيمنته على هذه الشعوب، لضمان استمراره واستغلالها ونهب خيراتها وثرواتها من خلال ضمان أسباب القوة لديه، وأسباب ضعفها وتخلفها. وفعلا ازدادت تخلفا وانحطاطا في كافة ميادين الحياة، وصارت في تبعية حضارية تامة لغيرها. ويصف إقبال وضع المسلم الذي تحول من « المسلم القوي الذي أنشأته الصحراء، وأحكمته رياحها الهوجاء، أضعفته رياح «العجم »، فصار فيها كالناي نحولا ونواحاً!!!!(...) والذي كان يمضي على الدهر حكمه، ويقف الملوك على بابه، رضي من السعي بالقنوع، ولذّ له الاستجداء والخشوع!!».

(عزام ع، 1954 : 100) ويصف مالك بن نبي العالم الإسلامي وما آل إليه بأنّه « من المحزن حقّا أن العالم الإسلامي - إبان هذه الحقبة - قد استسلم لرقاد طويل، لم يفطن

لساعات التاريخ الفاصلة، ولم يحاول انتهاز فرصتها السانحة، ليتخلص من الاستعمار» (بن نبي، م، 1969: 35).

لقد صنعت إقبال الفيلسوف، ومالك بن نبي الفكر، ظروف تاريخية واحدة. استمد كل منهما فلسفته، وفكره، من مصادر واحدة وروافد متماثلة تماما. فكل منهما ابن بيئة إسلامية ومحيط ديني محافظ، ارتبط بالإسلام وفهمه عقيدة وشريعة، وكان حبه لله ولرسوله كبير، لم تؤثر فيه دعوات الإلحاد بل كانت تلك تزيده تمسكا بالإسلام، وحبّا له، ودفاعا عنه، وتزيده تخلقا بأخلاق الإسلام لرفع التحدي والتصدي لدعاة التغريب من أبناء العالم الإسلامي ومن غيرهم. كما اطلع كل منهما على الفكر الإنساني بشكل عام والفكر الإسلامي بشكل خاص، ونال عندهما الفكر الإسلامي القديم والحديث كل العناية، وكل الاهتمام بالمتابعة والدراسة والتقويم والمراجعة، كما نال الفكر الغربي القديم والحديث نفس العناية والاهتمام، وكان للفكر الغربي والحضارة الغربية بشكل عام الأثر البارز في فلسفة إقبال وفكر مالك بن نبي. لأن الفكر الإصلاحي الحديث لدى المفكرين هو مجرد استجابة لفكر غربي،و حضارة غربية غزت العالم الإسلامي، فكانت أمام قيم دينية وتاريخية موروثة، حملها دعاة الإصلاح، وأصحاب التجديد، في واقع تميز بوجود عالمين اثنين: عالم متخلف مغزو غشّه ليل الاستعمار، فهو يعاني الجهل والفقر والبؤس والحرمان، والعالم الإسلامي جزء منه. وعالم متحضر، غازي، يعيش الحضارة والمدنية والرفاء المادي والتنظيم الاجتماعي، وهو العالم الأوروبي. فكان واقع المسلمين المتميز بالتخلف والانحطاط من جهة وواقع أوروبا المتميز بالتقدم والرقي العلمي والتكنولوجي والاقتصادي من جهة أخرى، لهما الأثر البارز في تكوين فلسفة إقبال و فكر مالك بن نبي.

ولما كانت نفس الدوافع والأسباب دفعت الشخصيتين إلى التمسك بالإسلام، والإطلاع على الفكر الإسلامي القديم والحديث، والاتصال بالغرب وبحضارته والإلمام بالفكر الغربي وفلسفاته، والنظر إلى واقع الإنسان المعاصر، المسلم والأوروبي، فهي الظروف التي جعلت كلاّ منهما يفكر في الإصلاح والتجديد، ويقيّم عالم الفكر وعالم الواقع، وينتج فكرا وفلسفة، وهي التي جعلت المحاولتين الإصلاحيتين للفيلسوفين أكثر تشابها وأكثر تماثلا، والنقاط التي تجمعهما أكثر من النقاط التي تفرقهما. فعالم الواقع في نظر المحاولتين مريض يحتاج إلى العلاج، فواقع المسلمين مزري والواقع الأوروبي تسيطر عليه حضارة ذات طابع مادي، وذات فكر إلحادي أفقد الحياة معناها، وأفقد الوجود الإنساني قيمته، وصار المسلم ضالا بسبب تخلّفه وانحطاطه،

وصار الأوربي شاردا بسبب طغيان الاتجاه الإلحادي المادي على حياته، فالاستعمار والتخلف والطابع المادي للحياة الأوروبية الغربية. والتي انتقلت إلى العالم الإسلامي كل هذا صنع نظرة المفكرين الواحدة إلى عالم الواقع، وصنع الحاجة إلى الإصلاح والتغيير والتجديد. أما عالم الفكر فهو واحد في النظرتين فالفكر الإسلامي القديم وما تميز به من قدرة على الاستيعاب ومن دقة وعمق ويقين، سواء تعلق الأمر بالفلسفة الإسلامية بمختلف فروعها أو بعلوم الدين، وعلوم الطبيعة والإنسان، كل هذا شيّد حضارة إسلامية زاهرة كانت - بدون شك - رافداً رئيسياً للفكر الغربي الحديث، وللحضارة الغربية الحديثة.

إنّ الازدهار الفكري والنماء الحضاري الذي شهده المسلمون قديماً لم يعد لهم في العصر الحديث ما يجعلهم قادرين على فعل أدنى مما فعله الأولون، نظرا لظروفهم المزرية وأوضاعهم الفاسدة، حتى أنّ الفكر الإصلاحي الحديث في العالم الإسلامي لم يكن قائما على رؤية فلسفية دقيقة وواضحة وسليمة إلى تاريخ والحضارة والإنسان والوجود، وتعدد مذاهب واتجاهات الإصلاح والتجديد، والأُحادية في الحل والمعالجة لدى الاتجاه أو ذلك، يدل على قصور المحاولات الإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي الحديث، وعجزها عن تقديم منهج متكامل، وأسلوب كاف لإنقاذ المجتمع الإسلامي من أزمته الخانقة، ومحنته العميقة، لذا حاول كل من إقبال ومالك تقديم رؤية فلسفية للتاريخ ووضع نظرية إصلاحية تعالج الأوضاع وتقضي على المشاكل، لم تكن تلك الخطة مستمدة مما وصل إليه الغرب الأوروبي من أفكار وعلوم ومناهج في الإصلاح والتجديد. لأن الفكر الغربي في نظرهما قصوره الروحي جعله ينتج حضارة ويصنع إنسانا خاليا من القيم الروحية المثلى، تسيطر عليه الغرائز والشهوات والأنانية، إنسان لا يفكر إلاّ في بهيميته، ولا يعطي وزنا إلا للمادة خارج القيم الأخلاقية العليا - الشرف والكرامة والعدل - التي لم تعد تهمه، في حياته الفردية أو الاجتماعية، أو في تعامله مع غيره. أمام ضعف الفكر الإصلاحي الحديث في العالم الإسلامي، وأمام قصور الفكر الغربي وقصور الحضارة الغربية عن بلوغ مبتغي الإنسان والحياة و مع وجود الإسلام وقيّمه وتعاليمه السمحة، قامت الحاجة - عند إقبال ومالك - إلى الإصلاح والتجديد، و إلى السعي نحو النهضة و الحضارة والتقدم.

يقول محمد إقبال في ضرورة قيام المحاولة الإصلاحية، والظروف مناسبة لقيامها: «أحاول بناء الفلسفة الدينية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطوّر في نواحيها المختلفة. واللّحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا. ».(إقبال، م، 1955: 2) ويؤيده مالك بن نبي قائلا:

«فلما دخلت إلى المدرسة اللاّسلكي ... لم تعد تجذبني أحلام الآفاق البعيدة، ولم يستملني مركزا اجتماعي مرموق ...وأصبحت أشعر كأنني حُمِّلت جميع آثام مجتمع يبحث عن الخلاص من بؤسه، كأنني بالنسبة لذلك المجتمع كبش فداء، شاعر بثقل ما حملّه من مسؤوليات ومحن وآمال لتحقق له الخلاص بفضل دراسته». (بن نبي، م 1984 : 219) .

إنّ التخلف حسب إقبال ومالك، ظاهرة أملتها ظروف عديدة، وأسباب كثيرة، بعضها موضوعي وبعضها ذاتي وهي ليست طبيعية في الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية جمعا. لما يملك الإنسان من قوة وقدرة على التغيير والتجديد والنهضة والتحضر، فالمجتمع الإسلامي عرف في وقت مضى كل مظاهر الازدهار الثقافي والحضاري، وهو يعيش في العصر الحديث ظلمات الجهل والتخلف، لأنه فقد أسباب النهضة والحضارة، وتقيد بعوامل الضعف والانحطاط في المجال الفكري والديني والاجتماعي. وسبيل النهضة هو القضاء على أسباب التخلف من خلال مناهج ووسائل ثقافية وفكرية واجتماعية تكفل الوعي السليم والعمل البنّاء في مختلف قطاعات الحياة وفي شعوب أوروبا الحديثة القدوة والعبرة، وفي شعب اليابان المعاصر المثال الحي لذلك.

وينبذ إقبال أي نهضة وكلّ حضارة تعبد الجانب المادي من الحياة وتستبد بالروح، والإسلام في نظره هو الذي « يكفل له ـ للمسلم ـ آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس و حشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية. ». (إقبال، م، 1955 : 217) ويكاد يتفق مالك بن نبي على نفس المفهوم والمعنى، فالحضارة عنده هي: «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه. ». (بن نبي ،م ،بدون سنة : 35).

يتفق محمد إقبال ومالك بن نبي اتفاقا تاما، على أن أيّة حركة نهضوية في التاريخ، وأيّة حضارة يشهدها الإنسان في مرحلة تاريخية ما، تكون حاصل فعل التغيير أو التغير الذي يطرأ على الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي يتحضر، وكتب له (اللّه) الاستخلاف في الأرض والتغيير له طابعه الخاص، كما له مجالاته. فطابعه روحي في الأصل، ومجاله ذات الإنسان ونفس الفرد، أولا، ثم المحيط الطبيعي والاجتماعي ثانياً، وتلك سنة سنها اللّه في مخلوقاته، ويعبر عنها القرآن في قوله تعالي: « إنّ اللّه لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم ». (سورة الرعد الآية11.) يقول إقبال في هذه السنّة: « وفي هذا المنهج من التغير التقدمي، لا يكون اللّه في عون المرء على شريطة أن يبدأ هو

بتغيير ما في نفسه. ». (إقبال، م، 1955 : 19) ويؤكد مالك بن نبي ذلك بقوله :« هذه حقيقة علمية يجب أن نتصورها كقانون إنساني وضعه الله عزّ و جل في القرآن، كسنّة من سنن الله التي تسير عليها حياة البشر. ». (بن نبي،م،1978 : 58).والتغيير في داخل النفس يمس المفاهيم والتصورات والمعاني، ومعنى الإنسان ومعنى الحياة ومعنى الوجود ووجبات و حقوق البشر، كما يمس أنماط وطرق التفكير، ومناهج وأساليب العمل، ويمس القيم التي يؤمن بها الإنسان والمبادئ التي تقوم عليها حياته والغايات التي لأجلها يحيا، هذا التغيير في معطيات الذات الإنسانية، يجرى بعد ذلك في الواقع الاجتماعي والطبيعي، ومتى كان التغيير سليما ومتوازنا كانت الحضارة، ودخل صاحبها التاريخ، ومتى كان التغيير ضعيفا ومختلا فسدت الحياة، وازداد الإنسان انحطاطا وتخلفا. فالتغيير بالنسبة للفرد هو تبدّل في الفكر والثقافة والأخلاق، أما بالنسبة للمجتمع فهو تحوّل في النظام الاجتماعي العام، بعاداته وتقاليده وقوانينه، أما بالنسبة للطبيعة فيتجسد في تسخير ظواهرها وتحويلها من صورة غير نافعة إلى صورة نافعة، بواسطة أدوات ومعارف ومناهج معينة، والتغيير في هذه المجالات ككل متحدة، هو تغيير في حياة الإنسان ككل، بدونه لا نهضة و لا حضارة.

ولا نستطيع أن نميز بين فلسفة إقبال ونظرية مالك بن نبي حول دور الدين في بناء الإنسان والحضارة والتاريخ، فإقبال يعتبر الإنسان المسلم، المتحلي بأخلاق الله هو الإنسان الكامل، لأجله وجد كل شيء، هو إنسان القوة والحضارة والتاريخ، وما سواه زيف وباطل. والحياة في أصلها روحية وفي مصيرها روحية ذلك ما قرره الإسلام، ويبيّن إقبال الدور الذي يلعبه الدين، وتلعبه الفكرة الدينية في تحريك التاريخ، وتشكيل الحضارة من خلال الدور الذي لعبه الإسلام في التاريخ فيقول: « الإسلام بوصفه حركة ثقافية ... ونظاما عاطفيا يقول بوحدة الكلمة، يدرك قيمة الفرد، من حيث هو فرد، ويرفض اعتبار قرابة الدم أساسا لوحدة الإنسانية ... ولا يتيسر التماس أساس نفساني بحت لوحدة إنسانية إلاّ إذا أدركنا الحياة الإنسانية جميعا روحيا في أصلها ومنشئها... ولهذا كان أمرا جدّ طبيعي أن يشرف نور الإسلام بين قوم سذج لا يعرفون شيئاً من ثقافات العالم القديم، و تقع بلادهم في رقعة من الأرض تلتقي فيها قارات ثلاث، و تجد الثقافة الجديدة في مبدأ " التوحيد " أساساً لوحدة العالم كله. والإسلام بوصفه دستورا سياسيا ليس إلاّ أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملا حيّا في حياة البشر العقلية والوجدانية. »(إقبال، م، 1955 : 168-169) ويؤكد مالك بن نبي أفكار محمد إقبال حول دور الدين في بناء الإنسان والتاريخ والحضارة، بأسلوبه، ومعجميته، وفي إطار منهجه، ونظريته التي تعتبر الحضارة حاصل جمع العناصر الثلاثة، وهي الإنسان والتراب والوقت.و لكن

هذه العناصر لا تجتمع وتتآلف وتتكامل إلاّ بفعل الدين الذي يركّب فيما بينها. إذ يقول في ذلك: «فدورة الحضارة إذن تتم على هذا المنوال، إذ تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة أو"عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين" (Ethos) على حد قوله < كيسرلنج > كما تنتهي حينما تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة والمكبوحة الجماح.» (بن نبي،م، 1969: 105)، ويقول كذلك: « فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما. وفي تشكيل إرادتها.» (بن نبي، م، دون سنة: 83)

لا يختلف محمد إقبال عن مالك بن نبي في نظرته إلى العلم والتاريخ، باعتبار كلاّ منهما مهم وأساسي في الحضارة، فالعلم والتجارب العلمية عند الأول ميدانها الواقع والتجربة الواقعية وهي وسيلة لبلوغ الحقيقة، أما الدين والتجربة الدينية ميدانها الروح، وهي وسيلة لبلوغ الحقيقة، فهما معا لا يتعارضان بل يتكاملان ولهما نفس الهدف، هو الكشف عن الحقيقة، التي هي في أصلها روحية. وأما التاريخ فهو مصدر من مصادر المعرفة إلى جانب الرياضة الروحية والطبيعة.« والتاريخ أو بتعبير القرآن أيام الله، هو ثالث مصادر المعرفة الإنسانية بناء على ما جاء في القرآن.».(إقبال، م، 1955: 159)ويشكل العلم بمفهومه الواسع محرك النهضة وصانع الحضارة عند مالك بن نبي، والطابع الذي تتميز به الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة علمي محض. أما التاريخ فهو عنده الإطار الشامل لكل فعل حضاري ولكل حركة نهضة تدخله، فالتاريخ هو الإنسان والمجتمع والحضارة والتقدم والرقي في الحياة.

قام كل من محمد إقبال ومالك بن نبي بفحص وتمحيص واقعه المعاش، فكرياً واجتماعياً واقتصادياً ودينياً، وقام بالمراجعة والتقويم للفكر الإصلاحي الذي شهده عصره، وانتهى إلى غياب الرؤية الفلسفية إلى الإنسان والتاريخ والحضارة، وانصبت فكرة الإصلاح والتجديد عنده على مراجعة وتقويم ونقد جوانب عديدة من الفكر الإسلامي القديم، مثل فكر ابن خلدون ونظريته في الدولة، وعلى المحاولات الإصلاحية لزعماء الإصلاح والتجديد في العصر الحديث، مثل دعوة جمال الدين الأفغاني، ودعوة محمد عبده، وغيرهما، خاصة دعاة المسالمة مع الاستعمار والفكر الغربي. قام محمد إقبال بنقد جوانب كثيرة من الفكر الإسلامي وأخرى في الفكر الغربي كما انتقد الحركة الإصلاحية الحديثة وفي العالم الإسلامي،وكتابه " تجديد التفكير الديني في الإسلام " يدل على ذلك وكان يقتبس من الفكر الغربي ولا يرى في ذلك حرجا، مادام لا يتعارض مع القيم والمبادئ التي يؤمن بها، ولا تتعارض مع الإسلام كما انتقد بشدة الفكر الإلحادي الغربي، وسار في طريقه فيلسوف الحضارة مالك بن نبي.

كلاهما استطاع بمحاولته الفكرية الإصلاحية ونظريته الفلسفية أن يقدم رؤية فلسفية للإنسان والتاريخ والحضارة، وكلاهما له فكر قوي، وفلسفة تميزت بالمتانة والدقة والعمق. ففلسفتهما تلتقيان في الفضاء النظري والمنبت والمبتغي. هذا المبتغي الذي يحدده إقبال بقوله: « فعلى المسلم اليوم أن يقدّر موقفه، وأن يعيد بناء حياته الاجتماعية على ضوء المبادئ النهائية، وأن يستنبط من أهداف الإسلام، التي لم تتكشف بعد إلاّ تكشفا جزئيا، تلك الديمقراطية الروحية التي هي منتهى غاية الإسلام ومقصده». (بن نبي،م،دون سنة: 208) وهو مبتغي ومقصد مالك بن نبي الذي يقول فيه: « وإنّما لا يجوز لنا أن يظل سيرنا نحو الحضارة فوضويا، يستغله الرجل الواحد، أو يظلله الشيء الواحد، بل ليكن سيرنا علميا، عقليا، حتى نرى أن الحضارة ليست أجزاء مبعثرة ملفقة، ولا مظاهر خلاّبة، وليست الشيء الوحيد، بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها، وقطب يتجه نحوه تاريخ الإنسانية». (بن نبي،م، 1969: 239)

2- الاختلاف: الحضارة بين النظرة الفلسفية الصوفية و بين الفكر العلمي المعاصر.

إذا كان فكر محمد إقبال قد التقى في أكثر من نقطة مع أفكار مالك بن نبي، ومع رؤيته إلى التاريخ والحضارة، وهو أمر طبيعي جدّا له أسبابه وظروفه الموضوعية، لأن الأمر يتعلق بمحاولتين فكريتين فلسفيتين لمفكرين من عصر واحد، ولهما مشاكل وهموم واحدة، ولهما انتماء ديني وتاريخي واحد، ولهما تطلعات وآمال واحدة. وإذا كان المحيط الثقافي والاجتماعي الذي يظهر فيه فكر المفكر أو فلسفة الفيلسوف يترك بصماته وبقوة، في الاتجاه المؤيد أو في المسار المعارض على ذلك الفكر، وعلى تلك الفلسفة، فإن الفكر الإصلاحي في العصر الحديث في العالم الإسلامي، وفي أيامنا هذه من إنتاج البيئة الذي يعيش فيه زعماء الإصلاح ودعاة التجديد. ويرتبط هذا الفكر كذلك بزعمائه ودعاته. وبشخصياتهم ومواهبهم وعبقرياتهم في دراسة الواقع، وحصر دواعي الداء، وتحديد كيفيات العلاج، وأسلوب الدعوة ومنهج التجديد وطبيعته والتحكم فيه، فكل هذا ينطبق على فلسفة إقبال وفكر مالك بن نبي، وعليه ففلسفة إقبال تختلف عن نظرية الحضارة والتجديد الحضاري عند مالك بن نبي في أكثر من نقطة، رغم ما يجمع الشخصيتين من روابط تاريخية ودينية متينة، هذه الروابط التي تجلّت و بوضوح في فكر كل منهما، من حيث مرجعيته الفكرية والتاريخية والاجتماعية والعقيدية، ومن حيث المشكلات التي واجهته وعالجها، ومن حيث المبادئ والأسس والمنطلقات التي انطلق منها، ومن حيث العديد من النقاط التي

تخص المنهج المتبع في البحث والدراسة، أو في اقتراح الحلول للمشكلات، ومن حيث الأهداف والغايات التي كان يسعى إليها.

إن التماثل الفكري والتقاطع الفلسفي بين فلسفة محمد إقبال وفكر مالك بن نبي لم يمنع الاختلاف بينهما في أكثر من مسألة، وفي أكثر من حل، وفي المنهج وأمور أخرى، وإذا كان فكر المفكر مرتبط بمحيط صاحبه الاجتماعي، حقيقة ثابتة، فإن بيئة محمد إقبال الاجتماعية في الهند تختلف بعض الشيء عن محيط مالك بن نبي الاجتماعي في شمال إفريقيا، هذا الاختلاف في بعض العادات والتقاليد والأعراف، وعند قراءة حياة إقبال في الهند وسفره إلى الخارج ونقرأ حياة مالك بن نبي وتنقلاته من خلال كتابه " مذكرات شاهد للقرن " وهو يروي قصة حياته بشيء من التفصيل والدقة يتضح التمايز بين الشخصيتين الناتج عن التباين الطفيف بين الوسطين الاجتماعيين، وسط إقبال ووسط مالك. وطبيعي أن إقبال تأثر بالظروف المحيطة به في الهند وباكستان،كما تأثر كغيره بظروف العالم الإسلامي وما تميز به من ضعف وتخلف وانحطاط، وبظروف العالم الأوربي الغربي وما تميز به من تقدم علمي وتكنولوجي وتحضر. ومالك بن نبي هو الآخر تأثر بالظروف المحيطة به في الجزائر وفي العالم العربي والإسلامي وبما يجرى خارج الجزائر والعالم الإسلامي، ذلك التأثر انعكس في فكر كل واحد منهما وبان في فلسفته.

لقد تفلسف محمد إقبال وتفلسف بعده مالك بن نبي، ولكن لكل منهما فلسفته الخاصة به، فلسفة لها طابعها الخاص والمتميز، ولكل منهما فكر طبع بطابع معين. أما فلسفة إقبال جاءت في مستوى الفلسفات القديمة، لكنها بمفاهيم ورؤية جديدة مزجت بين قيم الفكر الغربي وقيم الإسلام الذاتية، ومن حيث القوة والعمق، ومن حيث فضاء التفلسف النظري، ومن حيث النقد والمراجعة والتقويم في الفكر الإنساني القديم، والحديث، ومن حيث الموضوعات وهي: الإنسان، النفس، الوجود، الذات الكلية وغيرها نجد فلسفة إقبال تشبه فلسفة الكندي أو الغزالي. فقد درس الفكر الإنساني عامة بما في ذلك الفكر الإسلامي عبر التاريخ، كما اطلع بعمق على الفكر الغربي، وكان مسلما محبّا لدينه، راح ينسق ويّوفق بين محتويات الحضارة الغربية، والفكر الغربي، وبين القيم الدينية والتاريخية في العالم الإسلامي لا على أساس موائمة الإسلام لتلك القيم الجديدة، ولكن على أساس الاستفادة من الحضارة الغربية والفكر الغربي بما يتلاءم مع القيم الذاتية للإسلام التي تتكشف شيئا فشيئا، وكان بهذا العمل في كتابه " تجديد التفكير الديني في الإسلام"، يشبه الغزالي. في كتابه " إحياء علوم الدين"، ويشبه الفارابي والكندي وابن رشد في محاولة التوفيق من الفلسفة اليونانية

ورؤية الإسلام إلى الكون. فقط يختلف إقبال عن هؤلاء في كونه أستخدم معجميه هيجل وبرغسون وهوايتد، وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين المحدثين، أما هؤلاء فاستخدموا معجمية أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وغيرهم من فلاسفة اليونان. والميزة الطاغية في فلسفته التأمل النظري وسعة النظر الفلسفي وعمقه، ورحابه التفكير الميتافيزيقي، « فقارئ " إعادة تركيب الفكر الديني في الإسلام "، لا يتمالك الشعور الطاغي بسعة علمه، وبرحابة تأملاته الميتافيزيقية والدينية. » (فخري، م، 1974 : 482)

أما المحاولة الفكرية الإصلاحية التجديدية التي جاء بها مالك بن نبي، فتميزت بطابعها العلمي، وهذا أمر طبيعي لأن تكوين صاحبها علمي، فهو خريج كلية الهندسة الكهربائية، وهي محاولة ذات طابع اجتماعي. لم يتفلسف في النّفس والوجود والله، مثلما فعل إقبال، بل ركز على الحضارة من حيث عوامل و شروط قيامها، وأسباب انهيارها، كما ركز على ما يسمح للمجتمع بالازدهار والتطور، وما يمنعه من ذلك، وما يدفعه إلى السقوط في الهاوية. وضع جميع مؤلفاته في سلسلة " مشكلات الحضارة "، وكتابه " شروط النهضة " يتضمن النظرية الجديدة التي جاء بها، وتخص الحضارة من حيث شروطها وأطوارها وعناصرها ومشكلاتها، وجميع الكتابات الأخرى كانت في هذا الاتجاه، على الرغم من أنها ركزت على العالم الإسلامي وظروفه وأحواله ومشاكله، وسبل ولوازم الخروج من أزمته. و لم تكن أفكاره تتميز بالعمق الفلسفي، والتأمل الميتافيزيقي والنقد العميق الذي عرفته فلسفة إقبال، لكن هذا لا يعني أن فكر مالك بن نبي كان خاليا من الطابع الفلسفي، والدقة والعمق والنقد، بل فلسفته تمثل رؤية ذات نسقية فلسفية إلى التاريخ والحضارة، والحياة في جوانبها الروحية والاجتماعية والمادية. والطابع الفلسفي العلمي الاجتماعي الذي تميز به فكر مالك قال عنه الباحث أنور الجندي: « مالك بن نبي يختلف كثيرا عن الدعاة المفكرين والكتاب، فهو فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق، الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة، والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم، وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية.» (السحمراني، أ، 1986 : 22) يتضح مما سبق أن إقبال فيلسوف، وفلسفته طابعها ميتافيزيقي، وعلى النمط القديم لكنه بمناهج ومقولات جديدة. أما مالك بن نبي فيلسوف اختص في الحضارة وكان شبيها بعالم الاجتماع، لطغيان الأسلوب العلمي على فكره، ولم يمنعه ذلك من تقديم رؤية فلسفية إلى الحضارة والتاريخ والتقدم.

وإذا اختلف فكر إقبال الإصلاحي عن فكر مالك بن نبي في طابعه ونمطه، فجاء الأول فلسفيا ميتافيزيقيا عالج أمهات القضايا الفلسفية، وجاء الثاني علميا اجتماعيا عالج قضية التخلف والحضارة كما هما في المجتمع والتاريخ، فطبيعي أن يكون هناك اختلاف بينهما في المنهج واللّغة. أما بالنسبة لمنهج إقبال فهو التأمل الفلسفي الميتافيزيقي، القائم على التحليل والنقد والاستنتاج. والمبني على المراجعة والتقويم والهدم، وإعادة البناء. وكان إقبال شاعرا، انتهج أسلوب الشعر لنشر دعوته وتوصيل محاولته الإصلاحية إلى الغير، وكان لشعره صدى واسعا في البلاد الإسلامية، وغيرها. والطابع النظري الميتافيزيقي طبع طريقة إقبال في التفلسف بطابع النظر العقلي إلى مختلف القضايا، وطبع لغة هذا التفلسف، وهذه المحاولة الفكرية، ولما كان صاحبها قد أخذ من روافد متعددة ومتنوعة، فجاءت مقولاته متعددة ومتنوعة، ففي فكره نجد مقولات الفكر والعلم اليونانيين،ونجد مقولات الفلسفة الإسلامية، ومقولات الفكر الغربي الحديث، هذا التنوع وهذا الثراء قلّما نجده عند واحد من المفكرين المحدثين. أما منهج مالك بن نبي فمطبوع بطابع فكره ونظريته، والموضوعات التي ركّز عليها، وتميز هذا المنهج بارتباطه بالإسلام وبالفكر الإسلامي القديم والحديث، وبالفكر الغربي، كما ارتبط بواقع المسلمين الديني والأخلاقي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والفكري، وقام على التحليل العلمي لحوادث التاريخ والواقع، وعلى الصرامة المنطقية في حصر المشكلات وبحثها وتحديد الحلول والمخارج من هذه المشكلات. كما قام على النقد والتقويم للفكر الإصلاحي القديم والحديث من جهة، ولفلسفة التاريخ عند مفكري الإسلام قديما وعند مفكري الغرب حديثا. وتميز هذا النقد بالفحص والتمحيص، وبالموضوعية وبالصرامة المنطقية، ونظرا لطبيعة هذا الأسلوب العلمية النقدية المنطقية، تمكن من السيطرة على جوانب المشكلة الرئيسية في البحوث التي قام بها مالك بن نبي، وتمكن من الوصول إلى نظرية جديدة في الحضارة، لم يسبق لها مثيل، هذه النظرية يتضمنها كتاب " شروط النهضة " وتتضمن بعض جوانبها كتب أخرى. ولفكر مالك بن نبي معجميته التي تتعدد وتتنوع بتعدد وتنوع وغنى وثراء فكره، وهي معجمية مرتبطة بالعلوم الإنسانية ومجالاتها، فهي معجمية علمية، وليست ذات طابع فلسفي محض، أي بالمعنى الكلاسيكي، مثلما هو الحال عند إقبال. حيث تأخذ من علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم السياسة، وكذلك تأخذ من الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، وغيرها كما تأخذ من الإسلام والتاريخ الإسلامي،وواقع المسلمين، وحضارة أوربا الحديثة والفكر الغربي الحديث،وإذا كانت مقولات إقبال هي مفاهيم فلسفية غربية

تعبر عن فكر إسلامي. فإن مقولات مالك بن نبي هي مقولات علمية تعبر عن نظرية جديدة وفكر فلسفي إسلامي، جاء لإنقاذ الأمة من محنتها.

إنّ فكرة الإصلاح والتجديد في فلسفة إقبال تمثل جزءا من هذه الفلسفة، فهي تدخل في إطار نظرته ورؤيته إلى الحياة، والإنسان والذات والوجود وغيرها، وليست فكرة مستقلة بذاتها، فهي ارتبطت بفلسفته عامة، نستشفها من نظرته إلى الذات وإلى الوجود، وإلى الحياة، كما نستشفها من نظرته إلى الدين وإلى الإسلام خاصة، وإلى الرياضة الروحية، وغيرها من المسائل التي تدخل في صميم الفلسفة. كما ترتبط كذلك بالدراسة التحليلية النقدية العميقة التي قام بها إقبال للاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة، كالفلسفة اليونانية،ومنها بعض الجوانب في فلسفة سقراط، وأخرى في فلسفة أفلاطون، وأخرى في فلسفة أرسطو. ومثل الفلسفة الإسلامية ومنها بعض الجوانب في التصوف، وفي فلسفة أبي حامد الغزالي، وفي فكر ابن خلدون وغيره. وكذلك انتقد الفكر الفلسفي الغربي وكذلك الحضارة الغربية، وما تميز الإنسان الأوربي المعاصر، صاحب هذا الفكر وهذه الحضارة، ذات المنتجات البراقة والمغرية. يظهر من هذه المعطيات أن فلسفة إقبال ذات طابع ديني تميزت بالشمول والعموم في عصر التخصص في البحوث والدراسات العلمية والفلسفية. وهي تختلف إلى حد ما بطابعها هذا عن فلسفة مالك بن نبي، التي تمثل فكرا متميزا قام هو الآخر على المنهج العلمي، وعلى التحليل والنقد، ولواقع الشعوب المتخلفة عامة، وللعالم الإسلامي الذي طال تخلفه، وطالت أزمته. وللفكر الإصلاحي في عصره، ولحضارة أوربا الحديثة وللفكر الغربي الحديث، وانطلاقا من ذلك ظهرت نظرية الحضارة، كرؤية جديدة إلى التاريخ، وكحل لأزمة التخلف والانحطاط في حياة الإنسان، ولم تكن هذه الدراسة ولا هذه الرؤية في مستوى الشمول الذي عرفته فلسفة إقبال، ولا هي فلسفة دينية، هدفها إصلاح الفكر الديني، بل نظرية خاصة بالحضارة، تدخل في إطار فلسفة التاريخ، غايتها حل مشكلات الحضارة وهي مشكلات مرتبطة بحياة الإنسان اليومية في جميع ميادينها، روحيا واجتماعيا وماديا. ويظهر التباين بين فلسفة إقبال وفكر مالك بن نبي في هذه المسألة من خلال ما يصرح به المفكران. يقول محمد إقبال: «أحاول بناء الفلسفة الدينية بناء جديدا، آخذا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة. واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا.». (إقبال، م، 1955: 02) .أما مالك بن نبي فيقول:« ولو حللنا حياة مجتمعنا لوجدنا فيه ألوانا جديدة تدل في جملتها على نزعات متباينة، واستعدادات فردية متنافرة، في مجتمع فقد توازنه القديم، ويبحث الآن عن توازن جديد ... وأنّ قضيتنا منوطة بذلك

التركيب الذي من شأنه إزالة المتناقضات والمفارقات المنتشرة في مجتمعنا اليوم. وذلك بتخطيط ثقافة شاملة، يحملها الغني والفقير، والجاهل والعالم، حتى يتم للأنفس استقرارها وانسجامها مع مجتمعها، ذلك المجتمع الذي سوف يكون قد استوى على توازن الجديد.» (بن نبي، م، 1969 : 239)

تصدى محمد إقبال للفكر الغربي الإلحادي، وعمل على إبراز ما فيه من نقص و اعوجاج، له أثر سلبي كبير على حياة الأوروبي المعاصر، وأثره سلبي وأكبر على حياة المسلم المعاصر، وتعمق في التحليل والنقد بعد الفهم والاستيعاب، و تجلى ذلك بوضوح في مؤلفه " تجديد التفكير الديني في الإسلام ". وهي محاولة فكرية رفيعة المستوى، وصيحة فيلسوف في وجه حاملي الفكر الغربي الإلحادي في أوربا وفي العالم الإسلامي، من أبناء المجتمع الإسلامي، ودعوة إلى الإصلاح والتجديد وفق ما تمليه السنن الكونية، ووفق القيم الذاتية للإسلام ومبادئه الثابتة وأهدافه القريبة والبعيدة. ويقول الأستاذ محمد البهي في هذه المحاولة : «إنّ إقبال في تجديد التفكير الديني في الإسلام، كان جامعيا في محاولته ... في عمله الفكري للخاصة، وفي اعتبار هذا العمل لجيل معين، وهو جيل التفكير الوضعي، أو التفكير المادي الإلحادي.» (الباهي، م، 1973 : 495) أما مالك بن نبي فتصدي لظاهرة التخلف في العالم المتخلف عامة، وفي العالم الإسلامي بصفة خاصة، كما تجند لوضع خطة فكرية وفلسفية وإستراتيجية لبناء الحضارة، والتمكن من المدنية والتقدم الاجتماعي. وتمحورت فلسفته ككل على مسألتين، مسألة التخلف والانحطاط، من حيث أسبابه ودوافعه وسبل القضاء عليها والوقاية منها، ومسألة الحضارة من حيث شروطها وعواملها تكوينها وازدهارها وعوامل انهيارها وأفوالها. والأسلوب الذي سلكه في طرح المشكلات ومعالجتها ومناقشتها وما تميز به، من مواصفات علمية وموضوعية ومنطقية جعل محاولته موجهة للجميع، وليست للخاصة مثلما هو حال محاولة إعادة تركيب الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال. وعرف فكر مالك بن نبي إقبالا كبيرا من قبل القراء والمثقفين، سواء في حياة "مالك" ومن خلال محاضراته في الجزائر وخارج الجزائر، خلال الاستعمار وبعد الاستقلال، أو من خلال الندوات التي كان يعقدها في بيته، في الجزائر العاصمة، كما نال فكره إعجاب العديد من تلاميذه وأصدقائه المقربين إليه الذين دافعوا عنه وذكروه وذكروا قوته في أكثر من مناسبة وفي أكثر من كتاب. وعليه، فإذا كان محمد إقبال، قد كتب للخاصة من أصحاب الفكر الوضعي، المادي الإلحادي، وجاءت فلسفته تتميز بعمق التأمل الفلسفي، ورحابة التفكير الميتافيزيقي، فإن الإصلاح والتجديد في فلسفة مالك بن نبي استهدف القضاء على الجهل والجوع والمرض والاستعمار والقابلية

للاستعمار، وغيرها من ظواهر التخلف، التي يعاني منها العالم الإسلامي المعاصر، ويستهدف وضع نظرية في الحضارة والتاريخ تضع حدّا للتخلف، وتفتح الآفاق والمجال واسعا لبناء الحضارة وازدهارها واستمرارها، وإن كان يلتقي في فكره هذا، مع فلسفة إقبال في أصولها و مقاصدها.

ومما يتميز به فكر محمد إقبال الإصلاحي، وبالنسبة لروافده أنّه استمد الكثير من المفاهيم والمناهج من الفكر الغربي وتأثر بفكر وأراء المستشرقين، وكان إقبال يناقش كبار الفلاسفة وينقد أفكارهم، وينسق، ويجمع بين هذه الأفكار حتى قال عنه الأستاذ ماجد فخري في كتابه " تاريخ الفلسفة الإسلامية ": «فهو عوضا عن أن يستند إلى التاريخ في التعبير عن النظرة الإسلامية إلى الكون تعبيرا عصريا، جريا على سنة أمير على، يعمد إلى الاقتباس من التراث الفلسفي الغربي دون تحفظ، ولم يكن غرضه من ذلك التدليل على أصالة النظرة الغربية، بل كان بالأحرى اتفاقها مع الرؤيا القرآنية للكون» . (فخري،م، 1981 : 477) بينما تناول "مالك" ظاهرة التخلف وقضية الحضارة في إطار فلسفة التاريخ، ومن خلال نقد فلسفة التاريخ عند القدماء، ولدى المحدثين، وإن كان قد اقتبس، فليس من جميع الفلسفات بل من فلسفة التاريخ ومعتمدا على ما يخدم نظريته ورؤيته إلى الحضارة والإنسان والتاريخ.

ارتبط الإصلاح والتجديد في فلسفة إقبال، بالإسلام أولا وبمناهج ونتائج الفكر الغربي الحديث، والحضارة الغربية الحديثة ثانيا. أي بمحاولة فكرية وفلسفية، بكل ما تحمله النظرة الفلسفية من ميزات ومواصفات، وبكل ما يتطلبه النسق الفلسفي من انسجام، وتكامل في بنيته، وبين عناصر ومحتويات هذه البنية. وجاء هذا البناء الفلسفي يتضمن بناء الفلسفة الدينية والفكر الديني، بناء جديدا، يرفض الفكر الديني القائم في حياة المسلمين ولدى المفكرين المسلمين وزعماء الإصلاح، كما يرفض العديد من جوانب الفكر الديني التي ورثها واستقرت في مجاله، وفي الوعي الإسلامي المعاصر، ويرفض جوانب كثيرة في الفكر الغربي، خاصة الفكر الوضعي الإلحادي الذي يرد الحياة إلى أسس وأصول مادية محضة، هذا الرفض جاء بعد عملية النقد، أو الهدم التي قام بها إقبال، ثم بنا فلسفة دينية وفكرا إصلاحيا تميّز كل منهما بالجديد في هيكله ومحتوياته، كما تميز بكونه فكرا فريدا في نوعه من حيث عمق النقد ودقته، وسعة الفهم والاستيعاب، وقوة في طرح المشكلات ومعالجتها، ورحابة التأمل الفلسفي الميتافيزيقي، ومتانة اللغة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، الدقة والعمق في حصر مشكلات الإنسان المسلم المعاصر الذي يعيش التخلف، وتحديد مشكلات الإنسان الأوربي المعاصر الذي يعيش الحضارة والفراغ الروحي، كما تمكن من وضع يده على

الكثير من الحلول لتلك المشكلات داعيا إلى بلوغ السمو الحضاري، الروحي والمادي معا.

وإذا كان إقبال قد توصل إلى تركيب جديد للفكر الديني في الإسلام، أو بناء جديد للفلسفة الدينية في الإسلام، وكانت غايته المراجعة والتقويم والمتابعة أولا ثم إعادة البناء ثانيا و كانت وراء هذا الفعل الفكري وضعية المسلم والظروف المحيطة به في الداخل والخارج، وهي الوضعية والظروف والدوافع التي كانت وراء فلسفة مالك بن نبي التي تميزت بأنها ليست محاولة لبناء التفكير الديني على منوال محاولة إقبال، بل هي محاولة جاءت بالجديد حول ظاهرتي التخلف والتحضر، وعلى ضوء التاريخ، وواقع أوروبا صاحبة الحضارة الحديثة، واقع العالم الإسلامي المتخلفو تعلق الأمر هنا بتحديد تميز هو الآخر بالموضوعية، والدقة والعمق والعلمية، والصرامة المنطقية، لمشكلات الإنسان عامة والإنسان المسلم والأوربي خاصة، وهي في أصلها مشكلات حضارة لا غير، ولحلول غاية في الموضوعية، والدقة، ومنسجمة مع ما تتطلبه حياة الفرد، وتقتضيه حاجات المجتمع، وينسجم مع سنن الحياة التي يقرها الإسلام، وشكلت أفكار مالك بن نبي ومنهجه وخطته في الإصلاح والتجديد نظرية فلسفية جديدة، قائمة بذاتها، تحدد بدقة وبموضوعية أسباب التخلف وسبل القضاء عليه، وشروط الحضارة وأسباب انهيارها، وفي نظره كل الحضارات والمدنيات التي شهدها تاريخ الإنسانية لا تخرج عن خط نظريته، حيث يقول: «تستطيع أن نقرر أن المدنيات الإنسانية حلاقات متصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية، إذ نبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها، بعد أن تفقد الروح ثم العقل ». (بن نبي،م، 1969 : 79-78)

لقد اختلف إقبال في نظرته إلى الإصلاح وإلى طبيعة التجديد، مع نظرة مالك بن نبي إلى ذلك، هذا الاختلاف يتبيّن من خلال الفرق و التباين بين محتويات كتاب محمد إقبال " تجديد التفكير الديني في الإسلام " ومحتويات مؤلف مالك بن نبي " شروط النهضة " سواء من حيث طرح المسائل وتناولها، أو من حيث طبيعة المنهج المتبع، ومواصفاته، أو من حيث طبيعة التجديد الذي أراده كلّ منهما. فالإصلاح دعا إليه إقبال و بمنهج فلسفي يقوم على أسس روحية، مثالية دينية ذاتية فردية، وله أهداف روحية محضة، تشارك في أعداده التجربة الواقعية و التجربة الصوفية الروحية، ففي الطابع الروحي للإصلاح وفرديته يرى إقبال أن الإنسانية « تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلا روحيا، وتحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي» (إقبال، م، 1955 ،ص207)وفي دور الدين في

بناء الإنسان والحضارة يقول إقبال: « فلا أسلو ب التصوف في العصور الوسطى، ولا القومية، ولا الاشتراكية، بقادرة على أن تشفي علل الإنسانية، البائسة ... والدين هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر. هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لتحمل يؤهله لتحمل التبعة العظمى التي لا بد أن يتمخض عنها التقدم العلمي الحديث، وأن يرد إليه تلك النزعة من الإيمان الذي تجعله قادرا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا، والاحتفاظ بها في دار البقاء. إنّ السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله و مستقبله من أين جاء، وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر، الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية، والدين كما بيّنت من قبل من حيث هو سعي المرء سعيا مقصودا للوصول إلى الغاية النهائية للقيم، فيمكنه بذلك أن يعيد تفسير قوى شخصيته هو حقيقة لا يمكن إنكارها. » (إقبال، م، 1955: 217). وفي الطابع الفردي للحياة يقول إقبال «فالحياة كلها فردية، وليس للحياة الكلية وجود خارجي، حيثما تجلت الحياة تجلت في شخص، أو فرد أو شيء..والخالق كذلك فرد ولكنه أوحد لا مثيل له ». (عزام ع، 1954: 56) وسبيل التجديد هو تغيير الذات في الداخل ثم الانتقال إلى خارج الذات حيث الكون وحيث التسخير والتكيف. والتغيير والتجديد والبناء يكون بالعمل. « فإذا لم ينهض الإنسان إلى العمل، ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى ... أصبحت روحه جامدة جمود الحجر و هوى إلى حضيض المادة الميتة».(إقبال، م، 1955: 20).

فالإصلاح والتجديد في فكر إقبال يلازم النقد وإعادة البناء، ويجري في الذات ثم الواقع، ويقوم على أسس فردية روحية دينية.والطريق إليه التجربة العلمية، ومجالها الواقع، والتجربة الصوفية الدينية، وميدانها الروح، ومبتغاه ومقصده هو مبتغى ومقصد الإسلام، وهو الوصول بالإنسان السمو الروحي والأخلاقي، وبلوغ الديمقراطية الروحية التي لم تصل إليها مثالية أوربا، التي فقدت معنى وجودها، لكونها أنتجت ذاتا ضالة، راحت تفتش عن مكان لها، بين ديمقراطيات خالية من التسامح والتعاون والتكامل والتراحم، وكان كل همها هو استغلال الإنسان للإنسان وصارت تلك المثالية أكبر عائق أمام الإنسان في سعيه نحو الرقي والسمو في الأخلاق و الحضارة.

أما الإصلاح الذي دعا إليه مالك بن نبي فله طابعه الخاص، وإن كان يلتقي مع المحاولة الإصلاحية عند إقبال في عدة نقاط. انطلق فكر مالك بن نبي من واقع العالم الإسلامي ومن تخلفه ومشاكله اليومية، في الدين والاجتماع والثقافة والسياسة والأخلاق وغيرها، وهي مشكلات حضارة في الأصل والجوهر. قام هذا الفكر بتحليل واقعه

وتحليل واقع الأمم المتحضرة في عصره، وانتقدهما بطريقة علمية، كما حلل وانتقد الحياة الفكرية في العالم الإسلامي المتخلف، وفي أوربا الحضارة. وركز على استيعاب ونقد الفكر الإصلاحي الحديث والمعاصر في العالم الإسلامي، وفلسفة التاريخ في أوربا من خلال رؤية سبنجلر، ومنظور كيسرلنج، ونظرية توينبي، وفيكو وغيرهم. انبثقت عن هذه الدراسة النقدية التي قام بها مالك بن نبي نظريته في الحضارة، وفي التجديد الحضاري، هذه النظرية التي تؤكد على البعد الروحي الديني للحضارة، لكون الفكرة الدينية تؤلف بين عناصرها، وتوجد الانسجام بين شروطها ولوازمها، كما تضمن لها البقاء والاستمرار والازدهار. ولا حضارة في غياب العدة الدائمة وتمثل عناصر الحضارة الثلاثة، الإنسان والتراب والوقت، وهي ذات طبيعة اجتماعية تاريخية بالدرجة الأولى، وتوفر الفكرة الدينية والعدة الدائمة، يقتضي فعل التغيير الذي يجرى في داخل نفس الإنسان، وفي أعماق ذاته، ثم يجرى في المحيط الذي يعيش فيه، وهي سنة سنّها الله لتسير عليها الحياة، ويقررها القرآن في قوله تعالي:« إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.» (الرعد، الآية 11.) والتغيير يسمح للإنسان بأن ينتج حضارته بنفسه، بعيدا عن الاستيراد والتبعية والمديونية الحضارية، فالحضارة الحقة هي التي تلد منتجاتها، وليس العكس. لذا يجب التمييز بين البناء والتكديس، والأخذ بالبناء لا التكديس، فمن السخرية والسخافة حسب مالك بن نبي عكس القاعدة التي تقول <الحضارة تلد منتجاتها>. ويبقى التوجيه شرطا ضروريا لكل صحوة أو نهضة حضارية، توجيه الإنسان، وتوجيه الأفكار وتوجيه الأشياء. هذه الحضارة عبارة عن تغير يجرى على الإنسان في عالمه النفسي الداخلي، وفي العالم الخارجي، أساسه روحي، يظهر في الحياة بجميع مجالاتها. و يتجلى في النهاية في صورة تقدم وازدهار روحي، وتقدم وازدهار مادي، ومتى حصل التوازن والانسجام والتكامل بين الجانب الروحي والجانب المادي، وازدهر كل منهما، بلغ الإنسان قمة التحضر التي هي غاية التاريخ والمجتمع ومبتغى الإنسان.

الاستنتاج: التكامل بين النظرية و التطبيق.

إنّ الفكر الإصلاحي عند محمد إقبال، أو عند مالك بن نبي، أو عند غيرهما من المصلحين في الفكر الديني الإسلامي، وفي المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، هو من نوع واحد، فالنقاط والروابط التي تجمع هذه الأصناف أكثر بكثير من النقاط التي تفرق بينها. فهي أشكال من التفكير، تعددت وتنوعت حسب تعدد أصحابها، وتنوعت حسب البيئات التي ظهرت فيها، وحسب كافة الظروف المحيطة بها. إذ لا ينفصل البتة الفكر الإصلاحي عن الواقع الذي ينمو فيه، إلى أن

يكبر ويتبلور، فيأخذ مكانه في الحركة الإصلاحية القائمة. هذا ما يقال عن الحركة الإصلاحية الحديثة والمعاصرة في العالم الإسلامي، وعن فلسفة محمد إقبال ونظرية مالك بن نبي في الحضارة، باعتبار هذان النمطان من الفكر الإصلاحي جزء من الحركة الإصلاحية الإسلامية في العصر الحديث.

ارتبطت فكرة الإصلاح والتجديد عند إقبال ومالك بتاريخ المسلمين وواقعهم في العصر الحديث، حيث شهد المسلمون قديما حضارة راقية في جميع مجالات الحياة، ففي مجال الفكر سجل لها التاريخ ازدهارا كبيرا لا نظير له في الفلسفة والعلوم والفنون والآداب، فهي استوعبت علوم وفلسفات القدماء وزادت عليها، كما سجل لها قوة كبيرة في التنظيم السياسي والاجتماعي والعسكري، وقوة أكبر في الحياة الاقتصادية، ناهيك عن التطور الروحي والسمو الأخلاقي، الذي يتحلى في تمسك المسلمين بتعاليم وقيم ومبادئ وأخلاق دينهم. أما واقع المسلمين في العصر الحديث فهو نموذج في الضعف والتخلف والانحطاط في جميع المجالات، ففي الحياة الثقافية والفكرية بقي المسلمون على فكر وثقافة عهدهم القديم، فلم يعرفوا الإبداع والتجديد في ذلك. أما الحياة الاجتماعية فميزاتها التشتت والتمزق في شبكة العلاقات الاجتماعية، ناهيك عن الفقر والجهل والأمراض وانحلال الأخلاق وتفسخها، فعلاً إنتاج ولا وسائل إنتاج في الحياة الاقتصادية تسمح ببناء اقتصاد يفي بالحاجات الضرورية، وببنائه على معايير علمية تضمن النماء والازدهار داخل المجتمع، الأمر الذي سهل المهمة على دعاة ومنفذي الاستعمار للاستيلاء على كافة الأقطار الإسلامية، واستغلال شعوبها ونهب ثرواتها، والسعي الحثيث لطمس قيم وعناصر هويتها من لغة ودين وقيم أخرى. كل هذا كان يجري في وقت كانت فيه أوروبا الغرب تشهد نهضة حضارية، علمية وتكنولوجية، وتعرف فكرا جديدا في الأخلاق والسياسة والاجتماع، وفلسفة طبعها العصر بطابعه. وتسربت مظاهر الحضارة الغربية وانتشرت منتجاتها البرّاقة والمغرية، وتسرب الفكر الغربي ذا الطابع الوضعي التجريبي، والمادي الإلحادي إلى حياة المسلمين من خلال الغزو والاستعمار، بواسطة الغزاة وأبناء المجتمع الإسلامي أنفسهم، فزاد ذلك في توتر الوضع العام واختلاله في حياة الإسلام والمسلمين. هذا حال الواقع في المجتمع الإسلامي، وفي العالم في العصر الحديث، هذا الواقع الذي انطلق منه المصلحون المسلمون في هذا العصر، وكانت حركة إقبال الفكرية، كما كانت محاولة مالك بن نبي الإصلاحية تستهدف بحث ودراسة هذا الواقع، وحصر مشاكله وهمومه، وتعيين سبل و وسائل إزالة محنته، وتوجيهه نحو النهضة والتقدم والحضارة.

على الرغم من التماثل الكبير بين محاولة إقبال وفكر مالك، واجتماعهما في الأصول والأهداف، وانتمائهما إلى فضاء فكر واحد، هو فضاء الفكر الإصلاحي في جانبه النظري، فهما مختلفان في أكثر من نقطة، لكن هذا الاختلاف ليس في الجوهر، ولا يصل إلى مستوى التعارض وإلى درجة التناقض، فهو تباين في طبيعة المنهج الذي أفرز المحاولتين، واختلاف في الرؤية إلى المشاكل والحلول، وإلى طبيعة الإصلاح والتجديد و منهجه. بالنسبة للأسلوب الذي اتبعه إقبال في دراسته وبحثه لواقع المسلم المعاصر وواقع الأوربي المعاصر، أو للفكر الإسلامي القديم والحديث وللفكر الإنساني عامة أو للفكر الغربي الحديث والحضارة الأوربية، والذي تضمّنه كتابه: " تجديد التفكير الديني في الإسلام " تميّز بعمق الفكر الفلسفي في الطرح والتناول والنقد، كما تميز بسعة ورحابه التأمل الميتافيزيقي، وبالتنسيق الكبير بين أنماط التفكير قديما وحديثا، وتميز بالاقتباس من الفكر الغربي، وجاءت فلسفته على نمط الأقدمين في موضوعاتها وعمقها ونسقيتها، وإن ارتبطت بإعادة بناء فلسفة الفكر الديني الإسلامي. أما الأسلوب الذي اتّبعه مالك ونجده في كتاباته ومؤلفاته، تميّز بطابعه العلمي الواقعي الاجتماعي حيث قام على تحليل القضايا الفكرية والظواهر الاجتماعية ونقدها، اعتمادا على معايير دينيه وعلميه وتاريخيه وعملية، هذه لم تكن في مستوى فلسفة إقبال، من حيث العمق الفلسفي والتأمل الميتافيزيقي بل ارتبطت بصفة مباشرة بواقع المسلمين المتخلف وبواقع الغرب المتحضر وبسبل وسائل وأدوات مباشرة تقضي على التخلف سواء على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع، في الجانب الروحي والفكري أو في جانب الاجتماعي والاقتصادي، والطابع الذي تميزت به دراسة مالك بن نبي التحليلية النقدية لواقع المسلمين ولحياتهم أو للفكر الإنساني القديم والحديث عامة والفكر الإسلامي بصفة خاصة، تميزت به منهج وأسلوب إصلاح والتجديد في نظره، فكانت الواقعية، والعلمية والبراغمانية في إطار القيم الخلقية الفضلى ومبادئ الإسلام السمحى هي ما تميز به هذا المنهج وهذا الأسلوب، وهو الطابع الذي تميزت به نظرة مالك إلى مشاكل وهموم وقضايا العالم الإسلامي، وإلى طبيعة الحلول في نظرية الحضارة، وهي نظرية عامة، أو في معالجته لقضايا جزئية كقضية المفهومية أو الأفكار في الجزائر، وإن كانت هذه القضايا مرتبطة بفكره الإصلاحي ونظريته في التجديد الحضاري بشكل عام.

أما طبيعة منهج الإصلاح وأسلوبه في فلسفة إقبال ارتبط بمحاولته نقد وإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، فالإصلاح عنده مرتبط أساسا بتغيير الذات، من خلال تغيير التصورات والفهوم، والمطالب والرغبات والمشاعر وغيرها. فتتحدد المبادئ والمنطلقات،

وتتحدد المناهج والسبل، وتتحدد الأهداف والغايات القريبة والبعيدة كل هذا يجرى ضمن رؤية فلسفية شاملة وإستراتيجية عامة أساسها روحي ومسارها روحي وغاياتها روحية، تتمثل في بلوغ السمو الروحي المطلوب، والديمقراطية الروحية، التي هي مقصد الإسلام ومبتغاه. ونظرة إقبال إلى مشاكل الإنسان المعاصر عامة والإنسان المسلم خاصة، وطرحه لهذه المشاكل ومعالجته لها كل هذا كان بطريقة فلسفية، تقوم على النقد العميق والتحليل الواسع والتأمل الميتافيزيقي، وما زاده في عمق الأفكار وسعة التحليل وقوة النقد، هو اطلاعه الواسع على الثقافات القديمة، وعلى الإسلام وعلى الفكر الحديث والمعاصر. لذا نجده يدرس ويحلل ويناقش أفكار غيره، ثم يستنتج ويعرض مواقفه اتجاه هذه الأفكار، والحلول للمشكلات، فجاء أسلوبه فلسفيا متميزا عن أساليب ومناهج غيره، في عصر يؤمن أصحابه بفكر ذي طابع تجريبي مادي يعترض على أسلوب القدماء في التفلسف.

إذا كانت هناك جملة من النقاط تجمع فلسفة إقبال بفلسفة مالك بن نبي، وتربط بين النظرتين في الإصلاح والتجديد، توجد كذلك جملة من النقاط التي تفصل بين الفلسفتين وتميز بين النظرتين، فلا نقاط الالتقاء تجعل منهما أمرا واحدا، ولا نقاط الاختلاف تفصل بينهما تماما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد المحاولتين من أصول واحدة، وانتماء ديني وتاريخي واحد، ومن طبيعة واحدة، ولأجل أهداف وغايات واحدة. فهما معا يمثلان فكرا فلسفيا، كانت الساحة الفكرية والثقافية والاجتماعية في أمس الحاجة إليه، وكل من الفلسفتين تمثل نظرية ذات أصول وأبعاد فلسفية، علمية، فكرية، ودينية، جاءت كمحاولة جدّية و جديدة لها أسبابها وظروفها لتغيير الفكر والواقع في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية في العالم الاجتماعي المعاصر، وهي محاولة لم يعتبرها صاحبها خاصة بالعالم الإسلامي أو بالعالم المتخلف، فهي لا تقتصر على زمن معين أو وطن بعينه أو شعب بمفرده بل هي نظرية عامة موجهة للإنسانية جمعاء، هذا بالنسبة لإستراتيجية النقد وإعادة البناء في فلسفة إقبال، أو بالنسبة لنظرية الحضارة والتجديد الحضاري عند مالك بن نبي. وذلك على الرغم من ارتباط كل منهما بالإسلام وبواقع المسلمين وبظروف الإنسان في العصر الحديث وبأوضاعه المختلفة. لكن الإسلام رسالة عالمية ذات مبادئ و تعاليم ثابتة، وذات قيم ذاتية متطورة حسب تطور أحوال وظروف الإنسان عبر الزمن، ومشاكل وهموم الإنسان واحدة، وآفاقه وتطلعاته وأماله واحدة، مما يجعل النظرتين ذاتا طابع عام، لا تقتصران على فرد ما أو جماعة ما أو زمن ما. وكل واحدة منهما تمثل رؤية فلسفية إلى الإنسان والحياة والتاريخ والحضارة. وهي

رؤية لم يعرفها الفكر الفلسفي والإصلاحي في العالم الإسلامي المعاصر، إلاّ مع القليل من المفكرين أمثال إقبال و مالك.

إن الارتباط القوي والصلة المتينة بين نظرية الإصلاح عند محمد إقبال وبين نظرية الإصلاح عند مالك بن نبي على الرغم من التباين بينهما في بعض النقاط وهي قليلة، يجعل القارئ لهما والباحث فيهما يعتبر فلسفة إقبال المرجعية الفكرية، والأرضية الفلسفية الميتافيزيقية، والإطار النظري لفكرة الإصلاح والتجديد عند مالك بن نبي، التي هي بدورها تعتبر المحاولة الفكرية العملية والعلمية الواقعية لفكرة وفلسفة إقبال في الإصلاح والتجديد. ولقد ذكر فيلسوف الحضارة مالك بن نبي الفيلسوف الشاعر والمفكر المصلح محمد إقبال في كتابه " شروط النهضة "، وأشاد بمحاولته الفكرية الإصلاحية الفذة، التي خرجت عن المألوف، لما لها من دقة وعمق في النظر وقوة في تشخيص العطب، وسلامة وصدق في التصور وذاك ما كان مالك بن نبي يسعى إليه.

قائمة المراجع:

- أسعد السحمراني: 1986، مالك بن نبي « مفكرا إصلاحيا» دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية،.
- محمد إقبال: 1955، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، دار التأليف والترجمة والنشر، القاهرة .
- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت .
- مالك بن نبي: 1974، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، 1969.
- مالك بن نبي: آفاق جزائرية (للحضارة - للثقافة - للمفهومية) ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، بدون طبعة، و بدون سنة .
- مالك بن نبي: 1985، دور المسلم و رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، سوريا، تصويره عن طبعة1978.
- عبد الوهاب عزّام: 1954، محمد إقبال سيرته و فلسفته و شعره مطبوعات البكستان.

هيدغر والميتافيزيقا

أ. كرد محمد،

قسم الفلسفة،

المركز الجامعي لمعسكر.

تعد مسألة الميتافيزيقا من أهم المسائل التي اهتم بها هيدغر في نصوصه، وتجلى هذا الاهتمام إما على نحو مباشر و ذلك من خلال محاولة الإجابة على التساؤلات التالية :(ما الميتافيزيقا؟ وما الأساس الذي قامت عليه طوال تاريخها؟)، أو على نحو غير مباشر من خلال الاهتمام بمسائل يراها هيدغر مسالك يتوصل بها لتحليل القضايا المرتبطة بالميتافيزيقا مثل: الفكر، اللغة، الفن، الشعر...

إن لفظة "ميتافيزيقا" فيما يقول هيدغر، تدل على مجاوزة ما هو فيزيقى،" لفظة ميتافيزيقا مشتقة من الكلمة اليونانية τά μξτά τά φνσιχά، هذا العنوان الغريب تم تفسيره فيما بعد على أنه يشير إلى التساؤل الذي يتجاوز الموجود بما هو كذلك "μξτά معناها "بعد Après"،"فيما وراء Au-dessus". الميتافيزيقا، هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تسأل، لتسترده بما هو كذلك، وفي مجموعه، في تصور عقلي." ((Heidegger (m),1985: 63.)) ومن ثم فإن الميتافيزيقا تتضمن التجاوز أو المفارقة.

لم يقتصر هيدغر، إذن، على ما تشير إليه كلمة "الموجود" بل تعداها إلى البحث والتساؤل عن الذي يجعل من الموجود موجودا، من الإنسان إنسانا، فكشف بذلك عن الوجود être كأساس لكل ما هو موجود فعلا étant ، فما هي حقيقة الوجود؟ وما علاقة السؤال عن الوجود بالميتافيزيقا؟

يرى هيدغر أن الأساس الذي تستقر فيه الميتافييقا هو الوجود، وعليه يكون لزاما على كل بحث فلسفي أن يضع "سؤال الوجود"، "إن على كل سؤال بصدد الـ "وجود"، وحتى ذلك الذي يروم حقيقة الوجود، أن يقدم نفسه منذ البداية كسؤال ميتافزيقي." ((هيدغر (م)، 1999: 133.)) إلا أن الميتافيزيقا لم تضع في مسارها التاريخي هذا السؤال، بدءا بأفلاطون مرورا بديكارت وكانط وهيغل وصولا إلى نيتشه، وهذا لكونها لم تعنى إلا بالبحث في الموجود بما هو موجود، فإذا كان صحيحا أن الميتافيزيقا تدعي البحث في الوجود، إلا أنها تبحث من خلال ذلك في الموجود بما هو كذلك، في كليته ومجموعه، يقول هيدغر في محاضرته ((رسالة في النزعة الإنسانية)): "إن الميتافزيقا لا تكتفي فقط بعدم طرحها للسؤال بصدد حقيقة الوجود، بل تحول أكثر من ذلك دون طرحه من فرط استمرارها في نسيان الوجود." ((هيدغر (م)، 1999: 134.))

ولهذا السبب يؤكد هيدغر على ضرورة تجاوز الميتافيزيقا حتى يتسنى لنا تأسيسها.

أ- تأسيس الميتافيزيقا :

الوجود L'être هو إذن الأساس الذي تستقر فيه الميتافيزيقا، ففي محاضرة (العودة إلى أساس الميتافيزيقا) يقدم هيدغر الصورة البيانية التي استخدمها ديكارت والتي يقول فيها:" إن الفلسفة مثلها مثل شجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، و الفروع التي تتفرع من الجذع هي سائر العلوم الأخرى" ومن خلال هذه الصورة البيانية يتساءل هيدغر:

- ما طبيعة الأرض التي تجد فيها جذور شجرة الفلسفة مقرها؟
- ومن أي أساس تستمد الجذور – ومن خلالها تستمد الشجرة كلها – العصارة والقوة اللازمتين لنموها؟
- ما هو العنصر – المحجوب في الأرض و الأساس – الذي يدخل و يحيا في الجذور التي تدعم الشجرة و تنميها ؟
- أين تقوم الميتافيزيقا، منظورا إليها من أساسها؟
- ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق؟(هيدغر،م. هيلدرلن،ب ت: 77)

إن الجواب الذي قدمه هيدغر عن كل هذه الأسئلة هو: الوجود، لقد مثل الوجود الأساس الذي تجد فيه جذور شجرة الفلسفة مقرها، إنه الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا بوجه عام.

يقول هيدغر للإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ في محاضرته التي ألقاها في مدينة (سيريزي لاسال) بفرنسا سنة 1955 بعنوان:(ما الفلسفة؟):"تتمثل في استجابتنا إلى ما تنحو الفلسفة في سيرها نحوه. و هذا الذي تنحو نحوه في سيرها هو وجود الموجود [...] إننا لا نجد الإجابة عن سؤال ما الفلسفة؟ في العبارات التاريخية، بل نجدها في التحاور مع ما قد سلم إلينا بوصفه وجود الموجود." (هيدغر، م. هيلدرلن. ب ت:65.66)، ويقول أيضا للتأكيد على اعتبار الوجود أساس كل بحث فلسفي: "الفيلسوف هو الذي يحب الحكمة والذي يتواجد مع الحكمة، والتواجد تقريبا هو الإتحاد. و لكن ما هي الحكمة؟ هنا هيراقليط يترجم (سوفون) بالقول(إن الوجود في الموجود) (وأن كل الموجود في الوجود). الفيلسوف إذن هو هذا الذي يتواجد مع الموجود في الوجود. " (بنعبد العالي، ع. سبيلا،م، 1991، 49).

لكن على الرغم من أن الميتافيزيقا تجد أساسها في الوجود، إلا أنها لا تُعنى إلا بالبحث في الموجود بما هو موجود، إن جذور الشجرة و إن كانت تتغذى من الأرض التي بها ومن خلالها تنمو الشجرة و تتطور إلا أن هذه الجذور ذاتها تنسى نفسها من أجل

الشجرة، فهي لا تلتفت إلى الأرض، على الأقل من حيث أن نموها و بقائها مرتبط بهذا العنصر، والحال نفسه مع الميتافيزيقا، فهي وإن كانت تريد الكشف عن الوجود، هذا الذي يعد الأساس الذي تستقر فيه، إلا أنها تتمثل دائما الموجود بما هو موجود" هيدغر (م)، ب ت: 87.88؛ ففي محاضرة هيدغر (رسالة في النزعة الإنسانية) يقول ما نصه: " صحيح أن الميتافيزيقا تتمثل الموجود في وجوده، وبذلك فهي تفكر في وجود الموجود. ولكنها لا تفكر في الاختلاف بين الوجود والموجود.إن الميتافيزيقا لا تطرح السؤال بصدد حقيقة الوجود نفسه، لهذا السبب فهي لا تتساءل أبدا عن الكيفية التي من خلالها تنتمي ماهية الإنسان إلى حقيقة الوجود . فهذا السؤال ليس فقط لم تطرحه الميتافيزيقا بعد، وإنما ليس في متناولها كميتافيزيقا ." (هيدغر،م ب ت: 123).

من خلا ل هذا النص يتبين أن الميتافيزيقا تقع في هذا الخلط بين الوجود L'être والموجود L'étant، وهي و إن كانت تبحث بالأساس في وجود الموجود، إلا أنها تجعل من الوجود الموجود في مجموعه و كليته، و بهذا ظلت الميتافيزيقا طيلة تاريخها من أفلاطون إلى نيتشه بمنظور هيدغر تتمثل الموجود دائما منظورا إليه من حيث هو موجود فقط، وتبقى بذلك حقيقة الوجود محجوبة، و لهذا فإن لفظ الميتافيزيقا يُرادف لفظ الفلسفة أو الأفلاطونية - الأفلاطونية نسبة إلى أفلاطون- في معناها القوي طبقاً لمذهب هيدغر. (طواع، م.1998:76).

بتأملنا للعلاقة بين الوجود و الموجود كما يتصورها هيدغر، نلاحظ التشابه القائم بينها وبين ما تصوره أفلاطون من علاقة بين "الأيدوسeidos, eidea" –أي المثال- وتجلياته المختلفة؛ فالوجود ليس هو الموجود، بل هو نور فحسب، إنه ما يمنح الموجود موجوديته - بمعنى الظهور المادي والحسي للكائن- ، أو بتعبير آخر نقول أن الموجود لا يمكنه الظهور والانكشاف إلا بفضل هذا النور (الوجود) الذي يجعله متجليا.

لكن و على خلاف ما أكده أفلاطون فإن الوجود يظل هو نفسه محجوبا داخل الموجود الذي يعمل على كشفه، فهو في كشفه و إنارته للموجود يكون متحجبا، يكشف ولا ينكشف . ومن الواضح هنا أن الخلاف بين أفلاطون و هيدغر يكمن في فهم كل منهما لمعنى الوجود، إن نظرة أفلاطون تؤول الوجود باعتباره "إيدوس" انطلاقاً منه تتحدد صور الأشياء وتتراءى، كما أصبح البحث في الوجود بحثاً في الماهية Essence، حيث اعتبرت الماهية حقل دلالي يتجاوز الزماني أو هي واقع أبدي يكون دوما هو هو، وارتبطت بذلك بمفهوم (الهَوية) أو (التطابق)، كما أن هيدغر في تحليله لمفهوم (الماهية) يشير إلى أنها أولا تُصنع و لا يُعثر عليها كواقعة؛ وثانيا لأن الحقيقة الماهية لا تثعلل بأي علة ولا تطابق أي معطى بل هي نفسها العلة الأصلية لكل تعليل؛ و ثالثا لأن

حقيقة الوقائع تستمد أساسها من حقيقة الماهية. (المسكيني، ف. 2005: 390)؛ إلا أن رؤية هيدغر تختلف عن ذلك تماماً، حيث يعتبر الوجود L'être غير مفارق لا ينفصل عن الموجود، فهو ملازم له، ، لكن وبالرغم من هذه العلاقة الضرورية التي تجمع بين الوجود والموجود، إلا أنهما مختلفان كلياً عن بعضهما البعض.

تبعا لهذا التحديد يتبين الفرق بين الوجود و الموجود، وهذا ما يسميه هيدغر (الفرق الأنطولوجي)؛ فالموجود – في اصطلاح هيدغر- هو ما نتمكن من امتثاله وإحصائه، أي هو كل ما يخضع لدارسة العلم، إنه مجموع الموضوعات، أما الوجود فهو لا يخضع لامتثال العلماء وإحصائهم، إنه اللاموضوعي الذي لا يتأصل في عالم الحس؛ (رجب، م.ب ت: 53.) من هنا نجد هيدغر يؤكد أنه لا يمكن للميتافزيقا أن تقوم إلا إذا استطاعت أن تعي هذا الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود.

لقد أهملت الميتافيزيقا الكلاسيكية بدءاً باللحظة الأفلاطونية - نسبة إلى أفلاطون- هذا الفرق، ليذهب هيدغر للتأكيد على أن أفلاطون هو المؤسس الحقيقي للميتافزيقا، حيث بين ذلك في محاضرته "نظرية أفلاطون عن الحقيقة" التي تناولت بالتحليل أسطورة الكهف، فمنذ أن فسر الوجود على أنه مثال (إيدوس Eidos)، أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيرا ميتافيزيقيا.] إن (نسيان الوجود) من فعل الإغريق أنفسهم، و هو يُشكل وحدة مع أصل الفلسفة ذاته، أي مع أصلها الأغريقي، (Beaufret, J. 1971: 155) هذا لا يعني أن هذه الميتافيزيقا لا تتكلم عن الوجود، فهي تدعي أنها لا تهتم إلا به، لكنها في الحقيقة تخلط بين الوجود والموجود . إنها تسأل فقط حول الموجودية، أما الوجود فقد سقط في النسيان L'oublie، إنه غائب عن التفكير، والغياب لا يؤخذ بالنسبة لهيدغر إلاً بوصفه تحجباً، وهذا ما يُشكل أساساً للميتافيزيقا الكلاسيكية.(Jean Lefranc. 1998:175).

لقد فرق هيدغر في كتابه "مقالات فى الفلسفة" بين نوعين من الأسئلة؛ السؤال الهادي [المرشد] والسؤال الأساسيEssentiel، الأول هو السؤال عن الموجود، والثاني هو السؤال عن الوجود. وإذا كانت الفلسفة أو الميتافيزيقا قد اهتمت بالسؤال عن الموجود، وهي بذلك تكون قد اهتدت إلى السؤال الهادي و تكون الفلسفة بالضرورة تبعاً لذلك علماً، (Henri Birault,2001:519) فإنه ينبغي وضع في مقابل ذلك السؤال الأساسي وهو السؤال عن الوجود، فمثل هذا السؤال قد وقع في النسيان وتعرض لضروب عديدة من الإهمال.

يتمثل الجانب الايجابي لفهم هذا الضرب من التفكير و الذي يسميه هيدغر بـ((التفكير المؤسس)) في إثارة السؤال عن معنى الوجود، أو هو بحث في الوجود بوصفه

عملية الحقيقة، ويطلق عليه هيدغر أيضا اسم ((تفكير الوجود))، وهو تفكير في الوجود، يتحدد به دون أن يتعداه، أي أنه يأتي من الوجود و يعود إلى الوجود؛ فالتفكير المؤسس هو، إذن، استجابة لنداء الوجود.

إن الميتافيزيقا، إذن، كما يراها هيدغر ظلت طوال تاريخها وعبر ما قاله الفلاسفة تهتم بالموجود فقط، رغم ادعائها تناول مسالة الوجود، إلا أن الأمر الذي يبقى مثيراً للاستغراب هو أن الميتافيزيقا التي أهملت البحث في أساسها لصالح الموجود لا يمكن أن تقوم بمهمتها إلا على ضوء الوجود؛"إن الميتافيزيقا بقدر ما تتمثل دائما الموجود بما هو موجود، فهي لا تفكر في الوجود ذاته، ذلك أن الفلسفة لا تركز إنتباهها على اساسها، إنها تترك دائما أساسها وتتركه بفضل الميتافيزيقا، لكنها مع ذلك لا تهرب أبدا من أساسها." (هيدغر، م. ب ت: 79)، ولهذا السبب فإن هيدغر تجاوز كل طروحات الميتافيزيقا وتأملاتها حينما تساءل عن الشيء الذي يجعل كل موجود موجودا، وأجاب: أنه الوجود . ثم تساءل من جديد: ما هو الوجود وما حقيقته؟

إذا عدنا إلى محاضرة هيدغر (رسالة في النزعة الإنسانية) فإننا سنجد تأكيدا على هذه الحقيقة و هي أن الوجود لا يمكن أن يكون مفارقا أو منفصلا عن الموجود، و هذا ما يجعل من الوجود بالمفهوم الهيدغري يختلف تماما عن الوجود في معناه الأفلاطوني، يقول هيدغر: "إن الوجود هو ما هو، هذا ما يتوجب على الفكر مستقبلا أن يتعلم سبر غوره وقوله . فال "وجود" ليس إله أو أساس العالم. إنه من بين كل الموجودات الأكثر بعدا عن الإنسان. ومع ذلك فهو الأقرب إليه من أي موجود آخر سواء كان صخرة أو حيوانا أو عملا فنيا أو آلة أو ملاكا أو الإله نفسه. الوجود هو الأقرب إليه. لكن الإنسان، رغم أن هذه القرابة هي أكثر ما هو موغل في التواري عنه، لا يتعلق دائما وقبل كل شيء سوى بالموجود فقط."(هيدغر، م. ب ت:128).

وهكذا يبدو الوجود ممتنعا على البرهنة بمعايير المنطق، إذ الوجود هو ما يوجد، وهو أظهر وأجلى من أن يُعرف، كما أن التفكير في الوجود لا يقوم على تفسيره تفسيرا سببيا، بالبحث عن علله ومعلولاته، أو باستنباط لوازمه و لواحقه، أو بترتيب أجناسه وفصوله، بل يقوم على تأويله تأويلا يُؤول إلى إيضاح معناه، وتحليل بناه، وتبيان أنماطه وأشكال ظهوره.

وعلى هذا الأساس يتبين أن هذا النور هو الأقرب إلى الإنسان ذلك أنه يعبر عن كينونة الأشياء فيجعل ما هو موجود موجودا فعلا، لكن في نفس الوقت يكون هو الأبعد بالنسبة للإنسان، لأن هذا الأخير قد تعود فقط على التعامل مع ما هو موجود؛ كما نستخلص من هذا النص أيضا رفض هيدغر رد هذا النور إلى أي شيء يكون

خارجا عن الموجود في ذاته، فلا الله ولا العقل المطلق و لا العالم يعد سببا أولا، فليس لشيء يُرى أو يكتنه من أمر الوجود، أن يكون علة أو معلولا . ليس المفارق والمتعالي Transcendantal والمثالي عللا للوجود، كما أنه ليست المحسوسات معلولات له (حرب، ع. 2000: 111). "لا يمكن أن يكون الوجود في نظر هيدغر غير هذا المجال أو الأفق المفتوح الذي يحتضن الموجود، ذلك أن الوجود هو قدر النور والانفتاح.

ويؤكد هيدغر أن الوجود هو بمثابة النور الذي يحتضن الموجود في مجموعه ويجعله مستنيرا، فهو عملية منيرة، مسلك للرؤية و التجلي " إن الميتافزيقا لا تعرف نور الوجود وانفتاحه إلا باعتباره ذلك النظر المتجه صوبنا من جانب ما هو حاضر في (التجلي) (آيديا = فكرة = مثال):[...] وهذا معناه أن حقيقة الوجود، من حيث هي ذلك النور والانفتاح نفسه، تظل متوارية عن الميتافزيقا. (هيدغر، م ب ت: 128)

نستخلص أن أساس الميتافيزيقا هو البحث في الوجود، لكن عدم قدرة الميتافيزيقا وبسبب ماهيتها على البحث في مسألة الوجود La Question de l'être التي هي أساسها، جعل هيدغر يؤكد على ضرورة (قهر الميتافيزيقا)،"لا يعني القهر الهدم والتحطيم، وإنما يعني كشف الإمكانات المطمورة والصالحة في تاريخ الميتافيزيقا من أجل إدراك مسار الفكر الغربي من خلال جملة الأفكار الأساسية التي تحكمت في تاريخه، كما يعني التفكيك و التصفية، والتنحية جانبا للتقريرات التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة،فالقهر يعني أن نفتح آذاننا، ان نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود (هيدغر. ب ت:66)، و قد يستخدم لفظ المجاوزة دون أن يعني ذلك أننا ننظر إلى تاريخ الميتافيزيقا على أنه تاريخ أخطاء ارتكبها أبطال و شخوص هذا التاريخ."

ب)- تجاوز الميتافيزيقا:

يرى هيدغر أن تجاوز الميتافيزيقا لا يعني إطلاقا إلغاء أو إبعاد الميتافيزيقا من حقل المعرفة الفلسفية،.Heidegger(m), 1958: 81 فالتجاوزهو عبارة عن حوار Dialogue يهدف إلى تملك الميتافيزيقا من خلال عصورها، و هذا الحوار لا يكون إلا استذكارا بغية الوقوف على ما قامت عليه الميتافيزيقا بوصفها فكرا نسي الوجود.Heidegger(m),1958: 90

إن قهر الميتافيزيقا يفهم عند هيدغر بمعنى الرجوع إلى الأرض التي تضرب فيها شجرة الفلسفة بجذورها بغية تقليبها وحرثها وليس بغية إقتلاع جذور الشجرة، فالميتافيزيقا تبقى مبدأ الفلسفة الأول، "بيد أن قهر الميتافيزيقا هذا لا يقوض الميتافيزيقا

ولا يهدمها، فطالما كان الإنسان حيوانا ناطقا، كان أيضاً حيوانا ميتافيزيقيا، [...] لكن تفكيرنا إن استطاع أن ينجح في جهوده التي تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا، فلا بد وأن يساعد في إحداث تغيير في ماهية الإنسان مصحوبا بتحول في الميتافيزيقا مماثل." (هيدغر م، ب ت:80.)

يستعرض هيدغر تاريخ الميتافيزيقا من خلال ثلاث لحظات أساسية هي: اللحظة الأفلاطونية –نسبة إلى أفلاطون- واللحظة الديكارتية، واللحظة الهيغيلية، وكل لحظة منها تتقسم إلى لحظات صغرى، غير أن هذه اللحظات لم تكن منفصلة عن بعضها، بل مترابطة تجمعها أرض واحدة وينتظمها خيط رابط واحد لكونها تستند إلى إشكالية واحدة وأفق واحد. (يفوت، س. 1999 : 8)

تمثل اللحظة الأفلاطونية الا تعني اللحظة هنا الرجوع إلى مرحلة تاريخية معينة نقوم من خلالها بعرض مواقف وأفكار أفلاطون عرضا نفحص فيه ما كتبه، بل باعتباره أساس تحول فيها الفكر إلى فلسفة أو إلى ميتافيزيقا سيدوم مفعولها وقتا طويلا، هي لحظة لأنها تشكل ينبوع بداية الفلسفة]. ((غدامار، (ه،ج)،ب ت:3)) البداية الفعلية لكل ميتافيزيقا، إذ ستشكل هذه اللحظة تحولا عميقا في مفاهيم كثيرة أدت إلى تحول في ماهية الحقيقة وماهية الإنسان والفكر واللغة، ستتحدد ماهية الإنسان في الحيوانية و النطق، وماهية الحقيقة في القول الذي ينبغي أن يبتعد عن التناقض المنطقي ويقوم على مفهوم التطابق والتوافق، أما اللغة فستصبح مجرد أداة للتواصل والتبليغ، وبهذا التحول ستتشكل مغامرة و تجربة جديدة تكون بدايتها مع أفلاطون لتصل إلى تمامها مع نيتشه الذي يعتبره هيدغر آخر الميتافيزيقيين، يقول هيدغر في محاضرته (ماهية الحقيقة):" ما هو الموجود بما هو موجود في كليته؟ [...] إن التفكير في الموجود الذي ينشأ عنه هذا التساؤل أصلا، هو الذي عُرف منذ عهد أفلاطون (بالفلسفة) ثم أطلق عليه بعد ذلك اسم الميتافيزيقا"(هيدغر، م.ب ت: 293- 294.)، ويقول أيضاً: "ولكن (الفلسفة) التي بدأت مع أفلاطون قد احتفظت من بعده بطابع ذلك الذي سمي في وقت متأخر (الميتافيزيقا) .و أفلاطون نفسه يقدم لنا الصورة الأساسية للميتافيزيقا في الحكاية التي يحكيها رمز الكهف. بل إن كلمة (الميتافيزيقا) نفسها قد سبق إلى أفلاطون إلى صياغتها صياغة أولية في رمز الكهف[...] ومنذ أن فسر الوجود بأنه (ايديا)،(مثال) أصبح التفكير في وجود الموجود تفكيرا ميتافيزيقيا، كما أصبحت الميتافيزيقا لاهوتية، واللاهوت معناه هنا تفسير علة الموجود بأنه هو (الإله) ونقل الوجود إلى هذه العلة".(هيدغر، م.ب ت: 354- 355.) غير أنه لا ينبغي التوقف عند هذا المعنى الأفلاطوني، أي المعنى الذي فهمه أفلاطون لوجود الموجود [الوجود] عندما أخضعه للمثال

[الايديا]، والسبب في ذلك أن هذا المعنى الأفلاطوني يظل متعلقاً بالنظر والإدراك والفكر. وهذا معناه في نظر هيدغر التخلي عن ماهية الوجود والسؤال عن معناه. ومن أجل ذلك يقرر هيدغر أن كل محاولة لوضع ماهية الوجود في العقل أو الفكر أو اللوغوس، أو تأسيسها على أي نوع آخر من أنواع الذاتية هي محاولة لن تفلح في إنقاذ ماهية الوجود .(عبده كساب، ع. 2004 : 248)

أما في العصور الوسطى، فإن وجهة النظر المدرسية، في نظر هيدغر، لم تضف جديدا، بل لقد وجهت البحث في سبل خاطئة بحيث غمر النسيان مشكلة الوجود. فلقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسيين عن التمييز Distinction بين الوجود والأشياء الموجودة. (عبده كساب، ع. 2004 : 236)

أما بالنسبة للحظة الثانية، لحظة بداية نهاية الميتافيزيقا فتتمثلها النزعة الذاتية كما نجدها عند ديكارت وكانط، إذ يعد ديكارت بالنسبة لهيدغر النموذج الأول و رائد هذه اللحظة، فمع هذا الفيلسوف تكتمل الغربية لتصبح ميتافيزيقا الذاتية، ويصبح الأنا منذ ديكارت الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا، وستصبح الحقيقة تتحدد كموضوع للتمثل،وكيقين للتمثل.(يفوت، س. 1999:10)

وكل ما قامت به الفلسفة الحديثة ابتداء من ديكارت وحتى هيغل أخر المعاقل التي تتمثل وتحول الكائن الاسمي إلى ذات تدرك نفسها وتعيد تمثلها في المعرفة المطلقة، وفي مرحلة متقدمة ستحول الحضور والمثول معا إلى موضوع يوضع أمام الذات، بحيث يخضع في النهاية لما يسميه هو "سيطرتها التقنية".(مهيبل، ع. 2004: 13.)

و سيكون لسيادة النزعة الذاتية أن يرد الوجود إلى الموجود، إل موضوع يحضر أمام الذات، هذه اللحظة أهم ما يميزها أيضا سيادة الروح العلمية، حيث تتجلى هذه الروح في الموضوعية التي تجعل الموجود شيئاً يمكن تحديده تحديداً دقيقاً وتجريبياً، ثم رده مرة أخرى إلى نوع من التمثل تحقق في ميتافيزيقا ديكارت. إنها ميتافيزيقا الذاتية. ولم يعد الإنسان مخلوق يتلقى اليقين من الله، بل أصبح ذاتاً تهب الحقيقة لكل شيء. والفلاسفة الذين جاءوا بعد ديكارت هم ديكارتيون يدورون في فلك النزعة الذاتية.(عبده كساب، ع. 2004 : 236.)

لقد أصبحت الحقيقة مع ديكارت تستقر في الذات بوصفها تقوم على نفس تفكر تستند على أساس يقين هو (الأنا المفكر) أو (الذات المفكرة) التي تمتلك ما يؤهلها على أن تفكر و تدرك أنها تفكر.

يقول ديكارت:"نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود [...] أننا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده."(سبيلا ، م؛ بنعبد العالي،ع. 1991 : 50)

والفلاسفة الذين جاءوا بعد ديكارت هم ديكارتيون يدورون في فلك النزعة الذاتية، وميتافيزيقا كانط ليست إلا فلسفة ترنسندانتالية، فلسفة تبحث في الشروط التي تجعل من الموجودات موضوعات للذات،لقد قدم هيدغر عدة دراسات عن كانط مثل: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، " السؤال عن الشيء "مقولة كانط عن الشيء" وحلقة بحث عن كتاب كانط "الدليل الوحيد الممكن على وجود الله"، ويمكن أن نرى بينهما بعض التشابه؛ وهو أن فلسفة كانط تدور حول إشكالية رئيسية ينشغل بها هو أيضا وهى إشكالية الوجود المتعين، وهى تشير إلى المكان الذي يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه.(أحمد عبد الحليم، ع. 2005: 18)

وإذا كان كانط قد اهتم بميتافيزيقا الموضوع، أي رد الموجود إلى موضوع، فإن الموضوع في النهاية، يعد موضوعا للذات " لقد عملت هذه الفلسفة على فحص ملكة المعرفة والتساؤل عما يستطيع الإنسان معرفته، ومن ثم يصير من الحتمي البحث عن وجود الموجود في ما هو متمثل، واتحد البحث الفلسفي الحديث من الذات موضوعا لاهتمامه وانشغاله بوصفها تحتوي على إمكانيات أنطولوجية تساعد على تأسيس الحقيقة. و بهذا الانشغال ترسخ الاعتقاد بأن حقيقة جميع الظواهر لا يمكن أن تقوم إلا داخل العقل أو العلم."(يفوت، س. 1999: 11)

إن ميتافيزيقا الذاتية ستصل إلى أوجها مع ميتافيزيقا الذاتية المطلقة القائلة بفكر مطلق، فمع هيغل تبدأ نهاية الميتافيزيقا، إنها ميتافيزيقا إرادة الروح المطلق، الوجود عند هيغل هو الروح المطلق أو الفكرة المطلقة .

مع نيتشه تصل الميتافيزيقيا الغربية إلى نهايتها، فنيتشه بالنسبة لهيدغر يعد آخر الميتافيزيقيين، ولكنه يتميز عنهم في كونه أدرك (العدمية Nihilisme)، وعمل على نقد الأسس الميتافيزيقية التي تقوم عليها، وهيدغر يرى أن هذا الإدراك ظل ميتافيزيقا باعتباره رؤية إلى حقيقة الموجود بما هو كذلك.(محمود، رب ت: 95) .

لقد ظلت الميتافيزيقا عند هؤلاء الفلاسفة جميعا أفلاطون وديكارت و كانط وهيغل ونيتشه بحث في الموجود بما هو كذلك، وتم نسيان الوجود، أي نسيان للفرق الأنطولوجي، فلا يمكن أن يتم تجاوز الميتافيزيقا إلا إذا استطاع الفكر أن يعلو على الذاتية، وأن يتساءل عن ماهية الميتافيزيقا وأن يبحث في الشيء الذي تم نسيانه طوال تاريخ الميتافيزيقا، ألا وهو مفهوم الوجود.

الخاتمة:

يتبين مما سبق، أن المسألة الجوهرية التي حاول هيدغر أن يوجه إليها البحث هي محاولة تجاوز الميتافيزيقا أي تأسيسها، إن تجاوز الميتافيزيقا بإعتبارها بحث في الموجود

بما هو موجود، كما عبرت عنه الأنطولوجيا التقليدية يعد تأسيس للميتافيزيقا بوصفها بحث في الوجود بما هو حقيقة تشكل ماهية الإنسان، فقهر الميتافيزيقا كما تصوره هيدغر لا يعني إطلاقا الهدم، بل على العكس من ذلك يدل هذا الفعل على ضرورة إعادة التأسيس من جديد، فهو بالتالي تفكير مؤسس.

المراجع:

- بنعبد العالي عبد السلام و سبيلا محمد، 1991، التفكير الفلسفي- نصوص مختارة- دار توبقال للنشر.
- حرب علي، 2000، نقد الحقيقة، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي.
- رجب محمود، ب ت، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف.
- عبده كساب عبد القدوس، 2004، الوجود والمقدس في ميتافيزيقا هيدغر، مجلة أوراق فلسفية، العدد التاسع، ص ص: 225.240.
- طواع محمد، 1998، هيدغر والشعر، مجلة فكر ونقد، سبيريس الدار البيضاء، العدد الثامن، ص ص: 76.84.
- المسكيني فتحي، 2005، نقد العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير، الطبعة الأولى، مركز الإنماء القومي.
- مهيبل عمر، 2004، من الكينونة إلى الزمان، مجلة أوراق فلسفية، العدد السابع، ص ص:10.18.
- هيدغر مارتن، ب ت، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- هيدغر مارتن، 1977، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.
- هيدغر مارتن، 1999، رسالة في النزعة الإنسانية، ترجمة، مفتاح عبد الهادي، مجلة فكر ونقد، سبيريس الدار البيضاء، العدد 11، ص ص: 130.139.
- يفوت سالم، 1999، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، الطبعة الأولى، دار الطليعة بيروت.

-Beaufret(Jean), 1971, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Denoel/Gonthier.
-Heidegger (martin),1958, *Essais et conférences*, Gallimard.
-Heidegger (martin), 1985, *Qu'est-ce que la métaphysique*? trad.:Henry Corbin, ed Nathan.
- Henri Birault, 2001, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, nrf éditions Gallimard.
-Lefranc(Jean),1998, *La Métaphysique*, Armand Colin, Paris.

تساؤلات حول شروط إنجاح
المصالحة الوطنية في الجزائر

د. طيبي غماري
قسم علم الاجتماع،
المركز الجامعي معسكر.

مقدمة:

سأبدأ هذا المقال من نص أدبي قصير، يمثل حوارا بين قائد عسكري وأحد أتباعه عن الكاتب (F. Garcia Marquez):

- *Quelle heure est-il?*
- *L'heure que vous voudrez, mon général !*

رغم بساطته وقصره يمكننا أن نخرج بالكثير من المعاني من هذا النص. بحيث تمثل هذه المعاني تمهيدا لابد منه لهذا المقال الذي أريد من خلاله أن أجري مقاربة علمية حول موضوع اختلطت فيه السياسة مع الأيديولوجية وفي كثير من الأحيان مع الديماغوجيا.

يظهر لنا من خلال هذا الحوار أن هناك رجلا عسكريا ذو رتبة سامية ويريد أن يعرف الوقت، وعليه اتجه إلى أقرب أتباعه، وطرح عليه السؤال: كم الساعة الآن؟ سؤال بسيط جدا من المفروض أن يتطلب إجابة بسيطة أيضا. لكن في مثل هذه الوضعيات لا تتحدد طبيعة السؤال بمحتواها بل بطبيعة مصدر السؤال. فالتابع هنا، بفعل تجاربه مع القائد، يعرف جيدا طبيعته، ويعرف أيضا أنه مهما تكن إجابته معقولة و منطقية فلن تجد القبول والرضا من القائد. فقدم له إجابة لا تحتوي على أي قياس للوقت.

يقودنا كل هذا الحديث إلى القول أنه مقابل الإجابة التي قدمها التابع يمكن أن تكون هناك إجابات أخرى: كان بإمكانه أن يقدم له القياس الحقيقي والدقيق للوقت؛ وإذا كان هذا التقديم يسبب إحراجا فبإمكانه أن يقدم له قياسا كاذبا للوقت. ولأن التابع لا يريد أن يورط نفسه لا في الصدق ولا في الكذب، لأن كلاهما محرج بالنسبة له، فضل الخيار الثالث، أي الإجابة التي تعرفونها.

يمكن أن نسمي الخيار الأول خيارا موضوعيا وعلميا لأنه يعتمد على القياس الحقيقي والدقيق للوقت وفق منهجية واضحة و وسائل معترف بصدقها و ثباتها، وهو خيار من المفروض أن لا يحتوي إلا على الحقيقة. أما الخيار الثاني فهو خيار غير علمي لأنه اعتمد على نفس وسائل الخيار الأول لكنه استعملها بطريقة مختلفة تتماشى مع استراتيجية خاصة به و بطبيعة الوضعية التي يوجد فيها، وهو بذلك خيار يحتوي على القليل من الحقيقة والكثير من اللاحقيقة. أما الخيار الثالث فهو خيار ديماغوجي لأنه فارغ من الحقيقة ومن اللاحقيقة.

لننقل الآن هذا الشكل التحليلي الذي تم على وضعية بسيطة إلى وضعية جد معقدة، وهي وضعية المصالحة الوطنية، ولنتساءل سؤالا أكثر تعقيدا: ما هي فرص نجاح أو إنجاح المصالحة الوطنية في الجزائر؟ ونحن هنا نملك ثلاثة خيارات للإجابة على هذا السؤال، على الأقل: إما أن نجيب إجابة علمية أي الحقيقة؛ وإما أن نجيب الإجابة الغير علمية أي الكذب؛ وإما أن نجيب الإجابة التي يريدها الجنرال أي الديماغوجيا. مع العلم أن لكل خيار رجاله ونساؤه و دواعيه السياسية والاستراتيجية التي يمكن أن تجعل منه خيارا فعالا.

أما في ما يخصني، وانطلاقا من صفة العلمية التي أدعيها لهذه المقاربة فسأميل للخيار الأول وهذا لأنني أؤمن أن إسهام التحليل العلمي في النقاشات المصيرية بالنسبة للمجتمع ضروري، بل يجب على هذا النقاش «*أن يلعب دورا أساسيا وحاسما، حتى يمنع العلم من السقوط في الأيديولوجيا* » (CAIN, M. 1986. 237)، ويمنع المجتمع من السقوط في جنون الوهم، لأنه كما يقول (.MARQUER, E) معبرا عن آراء (BACON) و(LOCKE) «*بالنسبة للحكيم يسير العقل أسرع من الجسد، وبالنسبة للأبله يكون العقل أكثر بطئا، أما المجنون فيحيد عن الطريق تماما* »(2004. 17) . فالعلم يحمل على عاتقه واجبا أخلاقيا خطيرا وحساسا، يتمثل في توجيه المجتمع حتى لا يقع في الجنون، وما أصعب جنون المجتمع. وفي الوقت نفسه هو مطالب بالمحافظة على حكمته من خلال توخي الموضوعية والدقة في الطرح.

انطلاقا من هذه المقدمة الضرورية سأحاول أن أتعرض لتجربة أعتبرها رائدة في المصالحة الوطنية، وتتمثل في تجربة جمهورية جنوب إفريقيا بعد تخلصها من نظام التمييز العنصري (Apartheid)، لأستخرج نقاط القوة والضعف في هذه التجربة ثم أحاول على ضوء هذه النقاط أن أقيس حجم الفرص المتاحة لنجاح المصالحة الوطنية في الجزائر. وهنا أؤكد مجددا أن ما سأقوله في هذا المقال ليس كلاما سياسيا ولا ديماغوجيا بل محاولة اقتراب علمي على ضوء معطيات واقع المجتمع الجزائري اليوم.

1. تبرير التناول السوسيولوجي لموضوع المصالحة:

يمكن اعتبار المصالحة مرحلة تالية لحالة العنف، التي عادة ما تؤدي إلى تقويض العلاقات الاجتماعية في مختلف المستويات (سياسيا واقتصاديا وأخلاقيا ...) وعليه يمكن للمصالحة، إذا ما تم تأسيسها على منطلقات عقلانية ومتفق عليها من قبل الجميع، أن تؤسس القواعد التي يمكن أن تضع حدا نهائيا للعنف من جهة، وتعيد هيكلة وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية، بشكل لا يسمح بالعودة مرة أخرى إلى حالة العنف،

وهذا ما يبرر التناول السوسيولوجي لهذا الموضوع. فالانتهاء من حالة العنف، سواء عن طريق التفاوض والاتفاق أو عن طريق التفوق العسكري، سينتج عنه عدد من التساؤلات المهمة بالنسبة لحاضر ومستقبل المجتمع المعني. لأن السلم يلي مرحلة من العنف تتميز بالكثير من التجاوزات والخروقات. ولهذا يجد المجتمع نفسه أمام معادلة جد معقدة: فحالة العنف تنتج ضحايا و أحقادا، بحيث يصبح من غير الممكن تجاوزها إلا عن طريق تحقيق العدالة بين كل من يعتقدون أنهم ظُلِمُوا وبالتالي الاقتصاص من كل من ظَلَمُوا أثناء حالة العنف. أما حالة السلم التي يسعى المجتمع إلى تثبيتها من أجل الخروج من حالة العنف نهائيا فتتطلب الاستقرار وهذا ما يستدعي في الكثير من الأحيان تجاوز هذه الأحقاد وحتى تجاوز العدالة. انطلاقا من هذا الوضع الإشكالي يمكن أن تطرح التساؤلات التالية:

- التساؤل الأول: كيف يمكن تحقيق العدالة والسلم في آن واحد. وبتعبير آخر كيف يمكن تحقيق السلم بدون الوقوع في حالة اللاعقاب؟

- التساؤل الثاني: كيف يمكن الوصول إلى الحقيقة والمصالحة في آن واحد؟ أي كيف يمكن لنا أن نشخصن إحصاءات وأعداد التجاوزات. فعندما نقارن بين ضحايا حوادث المرور في أي بلد وضحايا العنف السياسي سنجد أن ضحايا الحالة الأولى هم أكثر بكثير من ضحايا الحالة الثانية. لكن مسار البحث عن الحقيقة سيغير المعطيات بشكل كبير، لأنه سيعطي اسما وشكلا للتجاوز المرتكب ولمرتكب التجاوز وللضحية. وبالتالي ما هي الآليات التي يمكن أن توصلنا إلى الحقيقة القادرة على صنع المصالحة؟

- التساؤل الثالث: كيف يمكن تخليد ذكريات وتجارب الضحايا بدون أن يؤدي ذلك إلى تجديد وتعميق الأحقاد؟ فالواجب الأخلاقي يفرض على الناجين أن يخلدوا ذكريات وتجارب ضحايا العنف، على الأقل، لأنهم دفعوا أنفسهم ثمنا للحياة الآمنة والسلمية التي ينعمون بها. لكن مقتضيات السلم تفرض على المجتمع واجبا قانونيا يقضي بعدم إثارة الأحقاد والضغائن من جديد. بالتالي كيف يمكن التكييف بين المطلبين؟

تبقى القدرة والشجاعة على فك هذه الإشكالات، من خلال مشاريع عملية وإجرائية تسمح بتجاوز كل التناقضات والاعتراضات، التي يمكن أن تتطلبها حالة السلم والاستقرار، المعيار الوحيد الذي يمكننا من خلاله تقييم درجة استعداد المجتمع للمصالحة والسلم.

2..- التعريف بالمصالحة:

يبقى مصطلح المصالحة مصطلحا معقدا، وهذا ليس لأنه لا يملك مفهوما محددا، ولكن لأن كل واحد يستطيع أن يشحنه بالمفهوم الذي يراها مناسبا لأيديولوجيته، وهذا ما يجعل مسألة الاتفاق حول مفهوم المصالحة أحد أهم نقاط الخلاف، وهذا يعني أننا بحاجة في البداية إلى التصالح حول مفهوم المصالحة. ولهذا يمكن أن نتناول مصطلح المصالحة على أنه « *علاقة تجمع: بين الضحية والجلاد أو بين المُستَغِل والمُستَغَل..يحدد تقرير لجنة الحقيقة و المصالحة* (في جنوب إفريقيا) *هذه الأنماط في: علاقات الأفراد مع ذواتهم؛ والعلاقات: بين الضحايا؛ وبين الناجين ومرتكبي التجاوزات؛ وداخل العائلات، وبين الجيران، وبين الطوائف، وبين مختلف المؤسسات، وبين مختلف الأجيال، وبين المجموعات الاثنية والعرقية، وبين العمال والمسيرين، وبصفة عامة بين من استفادوا من الأبارثايد وبين من تضرروا منه* » (TRC. (1998). Vol.5, Chap.9, pp. 350-351. Cité par GIBSON, J.L. 2002.13-14)

و نظرا لاتساع مساحة العلاقات التي يمكن أن تكون موضوعا للمصالحة فإنني أتبنى التعريف الإجرائي الذي قدمه (GIBSON) بالنسبة إلى جنوب إفريقيا لأنه قابل للتكيف مع الحالة الجزائرية، والذي يرى فيه أن مصطلح المصالحة يحتوي « على الأقل على أربع مصطلحات جزئية خاصة وربما مستقلة عن بعضها البعض: المصالحة البين عرقية: وتعرف على أنها رغبة الناس من مختلف الأعراق في الثقة في بعضهم البعض ورفض كل النماذج الفكرية المسبقة حول الأعراق الأخرى وعموما تعايش الناس من مختلف الأعراق مع بعضها البعض؛

ـ التسامح السياسي: ويعني اتفاق الناس على التعاون مع بعضهم البعض، بما في ذلك أولئك الذين يؤمنون بوجهات نظر سياسية لا نحبها؛

ـ تدعيم المبادئ النظرية والعملية لحقوق الإنسان بما في ذلك تطبيق القواعد الصارمة للقانون والمساهمة في تجسيد الشرعية الدولية؛

ـ الشرعية وعلى الخصوص الاستعداد المسبق للاعتراف وتقبل سلطة المؤسسات السياسية العليا لجنوب إفريقيا » (GIBSON, J.L. 2002.4)

إذن يحدد لنا هذا التعريف الغاية من مصطلح المصالحة، والتي يجب أن تتمكن في نهاية المطاف، بالنسبة لحالة جنوب إفريقيا، من خلق: أ) حالة من الثقة بين الأعراق بحيث تتولد قابلية متبادلة بين كل المكونات العرقية للمجتمع؛ و ب) حالة من التسامح السياسي بحيث يتحول الآخر إلى مساند لعملية البناء الوطني وليس إلى مجرد متنافس على السلطة؛ و ج) حالة من التقبل الفعلي والعملي لمبادئ حقوق الإنسان من قبل جميع المؤسسات، الرسمية والغير رسمية، التي يتشكل منها المجتمع؛ و د) حالة من الشرعية أي القابلية للاعتراف بسلطة رسمية وواحدة على كل مؤسسات الدولة.

تبقى المصالحة مسألة وطنية تتطلب اشتراك ومساهمة الجميع لأنها « *تتطلب الاعتراف بأننا في نفس المَرْكَب. وعليه فنحن بحاجة إلى أن نتفهم بعضنا البعض أكثر وأن نحترم ثقافة بعضنا البعض ثم يستخلص (التقرير) أن المصالحة تأسس في نهاية المطاف على احترام إنسانيتنا المشتركة*» (TRC. (1998). Vol.5, Chap.9, p. 425, p. 435. Cité par GIBSON, J.L. 2002.16)

بهذا المعنى تقتضي المصالحة وجود حالة من الخلاف تتطلب المراجعة والتصحيح بحيث نتحول إلى الاتفاق إذ أنك، كما يقول التقرير النهائي للجنة الحقيقة والمصالحة،« *لا تتصالح مع الشخص الذي تتفق معه. بل تتصالح مع الشخص الذي لا تتفق معه، وإلا فلا داعي للمصالحة، فأنت لا تتصالح مع من لا تختلف معه في أي شيء* ». .(TRC.(1998) Vol.5, Chap.9, p. 412. Cité par GIBSON, J.L. 2002.264). فالاختلاف والغيرية موجودان بقوة في محيط المصالحة، بحيث يصبح هدف المصالحة، هو تحويل كل من الاختلاف والغيرية من عوامل صراع إلى عوامل ثراء وغنى للثقافة الاجتماعية عموما، وثقافة حقوق الإنسان خصوصا.

3.ـ تجربة جمهورية جنوب إفريقيا (ج.ج.إ) في المصالحة الوطنية:

قبل التعرض إلى التجربة في حد ذاتها لابد من التذكير بطبيعة الصراع في هذا البلد. تعتبر (ج.ج.إ) إحدى المستعمرات البريطانية، إلا أنه لسوء حظها لم تنتهي فترة استعمارها باستقلال سكانها بل انتهت بظاهرة كانت أخطر من الاستعمار وأسوء منه بكثير. وتتمثل هذه الظاهرة في إعلان السكان البيض استقلالهم عن المملكة المتحدة وتشكيل حكومة مستقلة تبنت نظام التمييز العنصري كأيديولوجية دولة بحيث أصبح هناك

معيار تفضيل بين السكان على أساس جنسهم ولونهم. فالسكان البيض لهم الأفضلية والأسبقية على السكان السود والملونين والجنوب إفريقيين من أصل آسيوي في كل شيء. أما السكان الأصليين فلا يحق لهم حتى التواجد في الأماكن المخصصة للبيض. فنظام الأبارثايد هو نظام تمييز سياسي وقانوني واقتصادي ضد السكان من العرق غير الأبيض.

ابتداء من 1948 تبنت (ج. ج.إ) العديد من القوانين التي تدعم الأبارثايد، خاصة القوانين المتعلقة بالملكية العقارية، فبعد قانون 1913 الذي حدد حصة السكان السود من الأراضي في نسبة لا تتعدى 7% أو 8% أي ما هو ضروري لمحاصيلهم، جاءت قوانين أخرى أكثر تطرفا، كمنع السود من بعض الأماكن والفصل بين السود والبيض في تقريبا كل الفضاءات ثم منع إقامة علاقات جنسية بين الجنسين (DAIGNEAULT, A. et FORTIER, J. 2004). فباعتبار أن (ج.ج.إ) واحدة من الدول المتعددة الأعراق حيث « *إن المجموعات العرقية المشكلة لها هي: البيض و الأفارقة والملونين والجنوب إفريقيين من أصل آسيوي. فالسبب غير المباشر للصراع العرقي يعود إلى الاستعمار، أما السبب المباشر فيتمثل في الأبارثايد. أما عن الضرر الحاصل بسبب هذا الصراع العرقي فهو اللاعدل وعدم التساوي. فالبيض كانوا يعاملون الأفارقة والملونين والجنوب إفريقيين من أصل آسيوي على أنهم أدنى منهم تقريبا في كل المعاني، بما في ذلك المعنيين السياسي والقانوني* » (GIBSON, J.L. 2002.15-16)

إن المتتبع لتاريخ هذا البلد سيلاحظ أن المقاومة لم تتوقف، ويكفينا القول أن حزب المؤتمر الإفريقي (ANC) قد تأسس في سنة 1913 ليكون بذلك واحدا من أقدم المنظمات السياسية التي تبنت المقاومة السياسية كوسيلة لتحرير إفريقيا والحد من هيمنة المعمرين البيض عليها. بدأت هذه الحركة سلمية ثم تطورت فيما بعد وتحولت إلى عصيان مدني لقوانين التميز العنصري الأمر الذي اضطر حكومة جنوب إفريقيا العنصرية إلى إعلان حالة الطوارئ ابتداء من سنة 1960، ثم اعتقال (MANDELA, N.) في سنة 1962، لتبدأ مرحلة جديدة تميزت بالعنف والعنف المضاد والعزلة الدولية، توجت في سنة 1990 بأول انتخابات تعددية أنهت إلى الأبد حكم الأبارثايد.

بعد استقرارا الأوضاع نسبيا وانفراد حزب المؤتمر الإفريقي بالحكم، بدا التفكير في عملية المصالحة الوطنية، إيمانا من النخبة السياسية باختلاف ألوانها الجسدية والأيديولوجية، أنه لا يمكن لهذا الشعب أن يتقدم إلى الأمام ما لم يلتفت إلى الخلف و ينظر بشجاعة إلى ماضيه الرهيب والمرعب ثم يتصالح مع ذاته. فانطلاقا « *من الافتراض القائل بأن فهم الماضي يساهم بشكل أفضل في بناء مستقبل أكثر سلما و ديموقراطية، عملت جمهورية جنوب إفريقيا على التحكم في تاريخها مع نظام الأبارتايد، من خلال*

مسار الحقيقة والمصالحة » (GIBSON, J.L. 2002.1). من هذا المنطلق شكل البرلمان الجنوب إفريقي العديد من اللجان من أجل تقصي الحقائق في كل الميادين، ومن هنا كانت لجنة « *الحقيقة و المصالحة* »، كمسار يسمح بمصالحة الماضي مع الحاضر من أجل بناء المستقبل على أسس متينة لأنه «*لا يمكن للمجتمع أن يتصالح مع ذاته ما دام مؤسسا على ذاكرة منقسمة ومتخالفة...من الواضح أنه يجب عرض المفاتيح التاريخية والأخلاقية للماضي على الجميع، بشكل يمنع كل واحد من إنكار الماضي. فبدون الحقيقة والاعتراف، لا تكون المصالحة ممكنة* » (Zalaquett. Cité par GIBSON, J.L. 2002.11)

1.3- التعريف بلجنة الحقيقة و المصالحة و نشاطها :

تأسست « *لجنة الحقيقة والمصالحة* »« *Truth and Reconciliation Commission* » أو ما يعرف في جنوب إفريقيا بالـ TRC، بموجب قرار من برلمان البلاد، المشكل في غالبيته من أتباع حزب المؤتمر الإفريقي في سنة 1994. تتشكل هذه اللجنة بناء على قرار البرلمان من « *ثلاثة لجان مستقلة : لجنة انتهاكات حقوق الإنسان ولجنة العفو ولجنة التعويض وإعادة التأهيل*» (GIBSON, J.L. 2002.9)

لقد حدد البرلمان أهداف هذه اللجنة فيما يلي« *وضع جرد كامل بقدر الإمكان لأسباب وطبيعة وإمتدادات الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان المرتكبة خلال الفترة الممتدة من 1960 إلى 1994...كما عرف البرلمان هذه الانتهاكات كما يلي: أ) الاغتيال والخطف والتعذيب وسوء المعاملة تجاه الأشخاص، ب) كل محاولة للتآمر، أو التحريض أو الأمر أو المساعدة على استمرار مثل هذه الأفعال* » (ELLIS, S. 1999. 131)

يتضح لنا من خلال المهمة الموكلة للجنة، أن الصراع لم يكن بتلك البساطة التي عرضتها في المقدمة التاريخية، فالبرلمان لم يحدد مصدر الانتهاكات، أي لم يقل انتهاكات الحكومة البيضاء لحقوق الإنسان الأسود، بل قال انتهاكات حقوق الإنسان من كل طبيعة ونوع. فالواقع الجنوب إفريقي لم يكن مجرد صراع دموي يضطهد فيه الرجل الأبيض الرجل الأسود، بل كانت هناك موجة عارمة من العنف موجهة من البيض إلى الأفارقة ومن الأفارقة إلى البيض وبين البيض فيما بينهم والأفارقة فيما بينهم، بحيث اختلطت السياسة بالإجرام وبتصفية الحسابات الشخصية.

هذا على مستوى الأطراف المتورطة في العنف، أما عن المؤسسات فإن أعمال اللجنة بينت أن العنف لم يقتصر على المؤسسات الأمنية بل تعداه ليشمل كل المؤسسات تقريبا، فأثناء عملها « *نقلت اللجنة الجنوب إفريقيين (بيضا وأفارقة) إلى مزارع الدولة والمركبات الرياضية البعيدة أين تم تعذيب الناشطين واغتيالهم وحرقهم ودفنهم. فالشهود، الأحياء والضحايا، أثبتوا للجميع كيف أن كل مؤسسات وأجهزة المجتمع: العدالة والصحة*

والشرطة والجيش وقطاع التعليم والتكوين والاقتصاد والجمعيات والإعلام وحتى الطوائف الدينية، ارتكبت انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان » HLENGWIWE, M..) (18 .1998. ليس هذا فحسب، بل إن الأمر تعدى الداخل ليصبح العنف الناجم عن التمييز العنصري عنفا دوليا امتد إلى نميبيا والموزمبيق وأنقولا والعديد من الدول المجاورة.

وعلى العموم يمكن القول أن لجان المصالحة تنطلق من الفرضية القائلة « *بأن معرفة الماضي تقود إلى التسامح والمصالحة في المستقبل، وأن قراءة الحقيقة ستقنع المواطنين بضرورة وضع الماضي خلفهم والقفز نحو مستقبل أكثر ديموقراطية* » GIBSON, J. L.) (201 .2004. وهذا ما يؤكد الأهداف السامية التي يجب على مسار المصالحة أن يحققها، فبهذا المعنى لا تصبح المصالحة مجرد غاية مرحلية نريد من ورائها الجمع بين الاخوة الأعداء، بل إنها القاعدة التي سيتأسس عليها البناء الديموقراطي للمجتمع. ومن هنا فلا مجال للتلاعب السياسي والديماغوجي.

أما عن تشكيلة اللجنة، فقد تكونت من 17 محافظا يدعمهم أكثر 500 شخص أغلبهم من مناضلي حزب المؤتمر الوطني و برآسة رجل الدين (Desmond TUTU). لقد وضعت هذه التركيبة اللجنة محل شك، واعتبرها البعض مجرد وسيلة في يد الحزب الحاكم من أجل تقزيم الحزب الوطني الحاكم في عهد الأبارثايد، باستعمال غطاء حقوق الإنسان. مع ذلك أثبت سير أعمال اللجنة أنها كانت محل انتقاد في معظم الحالات من الحزب الذي اتهمت بأنها تنتمي إليه. إذ تثب مصادر من داخل اللجنة « *أنه أثناء الاجتماع المصيري الذي تم خلاله مناقشة التقرير النهائي، انقسم المحافظون السبعة عشر إلى جزأين متناسبين بشكل دقيق مع التركيبة العرقية للمجتمع. فكان الصوت النهائي لرئيسها دسموند توتو لصالح الإبقاء على المقاطع التي كانت محل اختلاف، ليصرح فيما بعد للصحافة بكل وضوح « إذا كنت قد ناضلت ضد الاضطهاد فليس من أجل استبداله باضطهاد آخر »، وبذلك فشلت محاولت المؤتمر الوطني الرقابية. فنائب الرئيس Thabo MBEKI، سابقا والرئيس حاليا، انتقد بحدة « مبالغات » و« أخطاء في التقدير » وردت في التقرير أما DEKLERK الرئيس السابق فقد تمكن، بواسطة قرار من العدالة في آخر لحظة، من حذف نصف صفحة تتعلق به »* (ELLIS, S. 1999. 126).

2.3.. طريقة عمل اللجنة:

بعد توضيح الأطر القانونية والتنظيمية للّجنة، باشرت أعمالها ولم تكتفي بجمع الشهادات من الضحايا، بل تعدت ذلك إلى إجراء مواجهات بين الضحايا والجلادين، عرفت هذه المواجهات تغطية إعلامية واسعة وعرضت في العديد من تلفزيونات العالم وعلى رأسها هيئة الإذاعة البريطانية (BBC)، لقد تبنت اللجنة معادلة هامة تتمثل في « *الحقيقة مقابل العفو*»، أي أن مرتكبي الانتهاكات والجرائم يمكنهم أن يحصلوا على العفو

مقابل اعتراف علني وبحضور الضحية أو عائلته بالحقيقة أي الاعتراف أمام الجميع بما حدث فعلا. إن إعادة استحضار الماضي بجميع تفاصيله هو عبارة عن محاولة « *لتطوير ذاكرة مشتركة, وبهذا تم خلق معنا للوحدة والمصالحة بين أفراد الشعب, فمن خلال تكوين هذه الذاكرة المشتركة للماضي والهوية المشتركة كأناس مصدومين بما حدث, يمكن للبلد, نظريا على الأقل, أن يقفز إلى مستقبل لن تعاد فيه أخطاء الماضي* » (GIBSON, J.L. 2002.7) إن إعادة تمثيل الانتهاكات التي قام بها المتورطون مع ضحاياهم يعني دراسة للانتهاكات حالة بحالة. أما بالنسبة للذين لم يقبلوا بهذه المعادلة فقد أحيلوا على العدالة للفصل في قضاياهم.

لقد استمرت أعمال اللجنة من 1994 إلى 1999 أي قرابة الخمس سنوات استمعت اللجنة فيها إلى 22000 شهادة قدمت كتابيا أو إلى ممثلي اللجنة أو أثناء حصص الاستماع العلني, يوجد من بين الشهادات 21300 قدمت من قبل السود أي أكثر من 90%. يقول المعنيون في هذه الشهادات أنهم كانوا ضحايا لـ 38000 انتهاك خطير لحقوق الإنسان منها 10000 جريمة قتل, كما تحصلت اللجنة على 7000 طلب عفو (ELLIS, S. 1999. 127). ففي « *المستوى الأول يمكن القول أن لجنة الحقيقة والمصالحة كانت تجربة ناجحة بشكل خارق للعادة: نظمت آلاف جلسات الاستماع, استجوبت الآلاف من ضحايا الأبارثايد, قدمت ضمانات العفو لألف من منتهكي حقوق الإنسان, وأنتجت تقريرا نهائيا من خمسة أجزاء* » (GIBSON, J.L. 2002.1) لقد تم فحص هذه الشهادات ومقارنتها مع وثائق الأرشيف وكل الأعمال المطبوعة المتوفرة وقصاصات الصحف التي غطت هذه الانتهاكات.

باختصار لأن المقام لا يسمح بالتفصيل, يمكن القول أن اللجنة قد أنجزت عملا جبارا أو كما تقول رئيسة جهاز التعويض في اللجنة السيدة (HLENGWIWE, M..) « *أنها (أي اللجنة) ورغم بعض النقائص القانونية قد تمكنت من كسر الصمت. لقد أعطت وجها وصوتا لكل من كانوا حتى الآن مجرد أرقام في الإحصائيات* » (1998. 19). على الأقل يمكن القول أن هذه اللجنة قد تمكنت من إرغام الجنوب إفريقيين بيضا وسودا على مواجهة أنفسهم, بحيث يكتشفون فجأة أن الفضاعات التي كان يسمعون عنها أو يقرئونها في وسائل الإعلام كانت من تنفيذ الأخ أو الابن أو الجار وفي بعض الأحيان كانت تتم تحت السقف الذي يقيمون فيه. ولعل أكبر هذه الاكتشافات هو تورط السيدة مانديلا في أعمال تعذيب وقتل داخل بيتها وهي زوجة رمز المقاومة ضد القتل والتعذيب والتمييز. وفجأة يتحول من كنا نضن أنهم ملائكة إلى وحوش.

وفي الأخير يمكن أن نبني الحكم على نجاح هذه اللجنة حول « *ملاحظة بسيطة تتمثل في أن جمهورية جنوب إفريقيا قد حققت الانتقال من نظام الأبارثايد الديكتاتوري*

إلى نظام ديموقراطي عقلاني ومستقر وهذا بشكل غير متوقع وناجح وسلمي نسبيا... وهنا يمكن القول أنه إذا نجحت لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب إفريقيا فإنه من الممكن أن تنجح في مكان آخر من العالم» (GIBSON, J.L. 2002.2). فنجاح اللجنة لا يقاس بنسبة تحقيق الأهداف التي وجدت من أجلها فحسب بل يقاس من خلال نسبة الأمل الذي نجحت في خلقه بالنسبة للمجتمعات الأخرى، خاصة في إفريقيا التي عرفت نزاعات وموجات عنف خلفت آثارا وانكسارات كان يعتقد أنه من المستحيل جبرها لولا هذه التجربة الرائدة.

3.3.. الانتقادات الموجهة للجنة:

لقد نجحت اللجنة كما قلت في جمع العديد من الشهادات دونتها في تقرير شامل من 5 أجزاء و2739 صفحة معروضة بأسلوب سهل وموثقة بالصور والوثائق الثبوتية التي تؤكد الشهادات، الأمر الذي جعل من هذا التقرير *« وصفا دقيقا وكاملا، بالقدر الذي يمكن أن يتمناه المرء، لانتهاكات حقوق الإنسان التي ارتكبت في جنوب إفريقيا خلال الفترة المدروسة »* (ELLIS, S. 1999. 130). رغم هذا المجهود الكبير ضلت هذه اللجنة محل انتقاد. حيث ركز المنتقدون هجومهم على *« مسار المصالحة لأنه نجح في الكشف عن القليل من الشعور بالذنب والأسى لدى المتورطين في الانتهاكات، في حين لم يتقدم كل المجرمين باعترافاتهم حول جرائمهم (مثال ذلك .P.W. Botha)، وأن السكان البيض رفضوا الاعتراف بمسئولياتهم في الأبارثايد»* (GIBSON, J.L. 2002.11)، وعليه يمكن إحصاء النقائص التي تكلم عنها نقاد اللجنة في:

- عدم اعتراف العديد من السود والبيض بجدوى وجود مثل هذه اللجنة، والتي ضلت في نظرهم مجرد مناورة سياسية في يد السياسيين من أجل تمرير خطاباتهم الانتخابية. لعل أهم الرافضين جماعة الزولو إنكاتا بالنسبة للسود، وP. BOTHA بالنسبة للبيض؛

- لقد كانت نهاية الأبارثايد بموجب اتفاق بين البيض والسود، اتفاق يلزم السود بعدم متابعة رموز النظام السابق بأية صورة كانت. *« لقد جعل الحزب الوطني (الحاكم في ضل الأبارثايد) ورؤساء المؤسسات التي كان يسيطر البيض عليها بقوة (قوى الأمن) من العفو شرطا مركزيا وغير قابل للنقاش في كل مطالبهم»* (GIBSON, J.L. 2002.9)، الأمر الذي منح حصانة دائمة للعديد من السياسيين وحتى العسكريين من الجانبين، بحيث لم يكن بمقدور اللجنة إرغامهم على الشهادة، مما جعل عملها ناقصا وغير مجد في نظر العديدين؛

- عدم توسيع عمل اللجنة إلى خارج جنوب إفريقيا، خاصة وأن الحصة الكبيرة من الانتهاكات التي ارتكبها الأبارثايد كانت في الخارج في ناميبيا وموزمبيق وأنقولا رغم أن قرار البرلمان لم يكن فيه ما يمنع من مثل هذا التوسع؛

ـ ازدياد أوضاع السود الاقتصادية سوءً، فالحرية التي طالما حلموا بها لم تأتي لهم بالعدالة، بل إن اتفاقية السلام بين الجانبين كرست الأمر الواقع، فإلغاء الهيمنة السياسية للبيض لا تعني إلغاء الهيمنة الاقتصادية. وعليه لم يشعر الإنسان البسيط بتغيير كبير في معيشه اليومي، مما جعله لا يثق في أي خطاب حتى ولو كان يعده بالحقيقة، فما فائدة الحقيقة عندما تكون ممزوجة بالفقر والإقصاء.

4ـ المصالحة الوطنية في الجزائر:

بالنسبة للجزائر يبقى التعريف الإجرائي الذي قدمه (GIBSON)، والذي شرحته في بداية هذا المقال، صالحا للحالة الجزائرية ويبقى فقط أن نغير المصطلح الجزئي الأول المتعلق بالمصالحة البين عرقية. فباعتبار أن المجتمع الجزائري لا يعاني من أي مشكلة من هذا الجانب، يمكن أن نعوض المصالحة البين عرقية بالمصالحة البين إثنية، والتي اقصد بها ضرورة التصالح بين مختلف الاثنيات التي تشكل المجتمع الجزائري بحيث يكون هناك اعتراف مشترك بحقوق جميع المكونات القبلية للمجتمع الجزائري، أما فيما يخص مصطلح التسامح السياسي، ولأن السياسة تختلط مع الدين في مجتمعنا فأنا أضيف إلى هذا المصطلح مكونة ثانية ليصبح التسامح السياسي والديني والذي اقصد به قبول الآخر كطرف له مكانته ودوره في المجتمع مهما كانت الاختلافات السياسية الدينية معه.

وبهذا يصبح التعريف الإجرائي للمصالحة في الجزائر يحتوي هو الآخر على أربع مصطلحات جزئية هي:

« *ـ المصالحة* (البين إثنية)*: و تعرف على أنها رغبة الناس من* (مختلف الإثنيات) *في الثقة في بعضهم البعض و رفض كل النماذج الفكرية المسبقة حول* (الإثنيات الأخرى) *وعموما تعايش الناس من* (مختلف الإثنيات) *مع بعضهم البعض؛*

ـ التسامح السياسي (والديني)*: ويعني اتفاق الناس على التعاون مع بعضهم البعض، بما في ذلك أولئك الذين يؤمنون بوجهات نظر سياسية* (ومعتقدات دينية)*لا نحبها؛*

ـ تدعيم المبادئ النظرية والعملية لحقوق الإنسان بما في ذلك تطبيق القواعد الصارمة للقانون والمساهمة في تجسيد الشرعية الدولية؛

ـ الشرعية وعلى الخصوص الاستعداد المسبق للاعتراف وتقبل سلطة المؤسسات السياسية العليا (للدولة الجزائرية). » (عن GIBSON مع التصرف بما يخدم الحالة الجزائرية، العبارات بين قوسين وبالخط العادي من إضافاتي).

يمكننا الآن على ضوء هذا التعريف وعلى ضوء العرض الموجز لتجربة دولة جنوب إفريقيا أن نتقصى فرص نجاح المصالحة الوطنية في الجزائر من خلال التساؤلات التالية، علما أن خيارات الإجابات عن هذه الأسئلة تبقى مرتبطة بما يسعى إليه المصدر المجيب من خلال موقفه من المصالحة:

السؤال الأول: كيف تتم المصالحة؟

يطرح هذا التساؤل لب المصالحة للمناقشة: ماذا نريد، هل مصالحة مؤسسة على الذاكرة والتذكر، أم مصالحة مبنية على النسيان؟ تقتضي المصالحة المبنية على الذاكرة، كما رأينا في التجربة الجنوب إفريقية، المصارحة أي البحث المشترك والصادق عن الحقيقة، فهل المجتمع الجزائري مستعد اليوم لسماع الحقيقة؟ وهل الأطراف المعنية مباشرة بالانتهاكات قادرة على مواجهة المجتمع والتعبير له عن حقيقة ما وقع فعلا؟ إن ظروف التجربة الديموقراطية الفتية في الجزائر، والمخاض العسير الذي مرت به لحد الآن، يشيران إلى عدم استعداد المجتمع الجزائري في الوقت الحالي لسماع الحقيقة. هذا من جهة ومن جهة ثانية وبالنظر إلى تجربة الوئام المدني، فإننا لن نجد قاتلا واحدا ولا منتهكا واحدا لحقوق الإنسان، فالكل كان يطبخ أو يجلب الماء أو أنه كان معتقلا أو كان يحرس أو كان ينفذ الأوامر...الخ. إذا كانت الإجابة على هذا السؤال بسؤال آخر، فإنني أقول كيف يمكن للمجتمع الذي لم يتمكن من مواجهة مشكلة المفقودين بصدق وشجاعة أن يقوم بالمصارحة ثم المصالحة؟ أما المصالحة المؤسسة على النسيان، كما يتوقعها المشروع الجزائري، فتسعى إلى قلب الصفحة أو إلى محوها. فحتى وإن كان هذا المطلب يعبر على مستوى معين من النبل، فإن النبل لا يكفي وحده لتجاوز الحقيقة، لأن المجتمع الجزائري تربى ومنذ قرابة النصف القرن على عدم النسيان.

عندما نوازن بين التصورين، نجد أن الحقيقة هي الشرط الأول للمصالحة، لأن البحث عن حقيقة العنف والتجاوزات وإثباتها بالوثائق والشهادات، يعني في نهاية المطاف نقل الواقع التاريخي للمجتمع، من مستوى التاريخ المحتمل والممكن، إلى مستوى التاريخ المطلق والحقيقي. سيكون هذا التاريخ حقيقيا لأنه مؤسس على إثباتات وليس تخمينات. أي أنه بدون هذه الحقيقة سيبقى الماضي مجرد شكوك واحتمالات وأحيانا إشاعات ستكون آثارها أسوء من الحقيقة، لأن الحقيقة مهما كانت مرة ومؤلمة، فإنها ستذيقنا مرارتها وألمها مرة واحدة فقط، أما الإشاعة فستظل تجرعنا مراراتها وآلامها ما لم تثبت أو تنفى.

السؤال الثاني ما هي أطراف المصالحة؟

من الناحية المنهجية تحتاج المصالحة إلى ثلاثة أطراف: خصمين ومُصَالح، فبعدما ألغت العدالة والدستور الخصم السياسي، وألغى الوئام المدني الخصم العسكري فمع من ستتم المصالحة؟، دائما من الناحية المنهجية يكون من حق المنتصر في الصراع، أي الدولة، أن تعفو، ولكن من غير الموضوعي أن تدعو إلى المصالحة. فإذا كان الأمر يتعلق بالمصطلحات فالأجدى أن يتم العمل على الدعوة إلى العفو الشامل، بدلا من مصالحة لا نعرف مع من يراد القيام بها. لأن الدعوة إلى العفو الشامل تعني القيام بعدد من التنازلات

من طرف واحد. وهذا ما ينطبق كلية على المشروع الجزائري. أما المصالحة فتستدعي التفاهم على مجموعة من القواعد التي ترضي الطرفين.

السؤال الثالث: من هو المُصَالِح؟

بالنسبة للطرف الثالث الذي من المفروض أن يقوم بالمصالحة إن وجدنا مع من سنتصالح. فمَن مِن النخبة السياسية الجزائرية التي بقيت على الحياد طوال فترة الأزمة، يملك القدرة على لعب هذا الدور الحساس بحيث يكسب ثقة جميع الأطراف؟ فالمنطق والعقلانية يفرضان علينا أن يكون المكلفون بالمصالحة مقبولون من قبل كل المجتمع، أو على الأقل بين طرفي النزاع. وهذا ما يوفر لهم شرعية البحث في الماضي واستخراج فظائعه. عندما يحصل المصالحون على القبول الجماعي ومن ثمة الشرعية، يكون بإمكانهم العمل بصدق وشجاعة من أجل تثمين هذه الثقة وتأكيد الشرعية الممنوحة لهم. فعندما نتكلم عن المصداقية نعني أن المصالحين مطالبين بقدر عال من الشجاعة لمواجهة الماضي ونقله بأمانة إلى الحاضر و عرضه على عامة الناس. وهذا بدون تغيير وتعديل مهما كانت الضغوطات التي يمكن أن تسلط عليهم. فبدون هذه المصداقية في البحث عن الحقيقة و نقلها لا يمكننا الحديث عن المصالحة.

السؤال الرابع: ما هي حدود هذه المصالحة؟

ما هي المساحة السياسية التي يمكن أن تعمها عملية المصالحة الوطنية؟ للوهلة الأولى تبدوا الأطراف المعنية بالمصالحة واضحة، أي الفاعلين الأساسيين في الأزمة السياسية التي عرفتها الجزائر في التسعينات، لكن أزمتنا ليست بهذا الضيق، لأننا عندما ندقق الملاحظة سنجد أن هناك أطرافا أخرى يجب أن تشملهم المصالحة: بدءً بمنطقة القبائل وبالحركة الأمازيغية، وهنا يعود التساؤل من جديد، إذا كانت الدولة والحركة البربرية غير قادرتين على التوصل إلى حل واضح يرضيهما فكيف يمكن لهما أن يجتمعا من أجل التصالح؟ وأقول هنا حلا واضحا، لأن الحل المتوصل إليه محاط بالعديد من الإشاعات، والمزايدات، التي تقسم أكثر مما توحد، لدرجة يمكن معها القول، أن طريقة تسيير هذه الأزمة، والتعامل مع حلولها، يمثلان بذورا لأزمة قد تكون أخطر بالنسبة للمجتمع الجزائري. ثم نذهب أبعد من ذلك لنصل إلى النخب السياسية والفكرية والإعلامية التي تم إقصاؤها جسديا ورمزيا، وتشويهها عبر مختلف مراحل تاريخ الدولة الجزائرية، هل هناك استعداد للتصالح معهم ورد الاعتبار لهم، علما انهم الأولى من غيرهم بالمصالحة، بفعل ما قدموه للثورة والوطن، وبفعل الظلم الذي وقع في حقهم؟ وأخيرا هل يمكن لهذه المصالحة أن تشمل من كانوا ضد الثورة وضد استقلال الجزائر أي الحَرْكَة والأقدام السوداء؟ الأكيد أن هناك الكثيرون من المساندين لمسار المصالحة المعلن اليوم، ستثور ثائرتهم على هذا السؤال؟ وهذا ما يشجعني على طرح سؤال يحمل

نصف الجواب إن فهم بطبيعة الحال: كيف يستطيع جيل نوفمبر الذي لم ينسى حتى بعد مرور قرابة نصف القرن على ما حدث له، أن يقنع جيل اليوم بنسيان مصيبته؟ أو كيف يمكن لجيل الأمس الذي لم يحسن القيام بالمصالحة أن يقنع جيل اليوم بضرورة القيام بها؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات تجعل المجتمع السياسي والمدني أمام المحك، بحيث ستوفر لنا هذه الإجابة المعطيات التي تسمح لنا بالحكم على مصداقية المسعى نحو المصالحة، فلكي يكون هذا المسار صادقا وعادلا يجب أن يكون شاملا. لأن المصالحة الوطنية في حدودها المعلنة اليوم، يعبر عن لا عدل عاطفي، أي هناك عواطف يمكن تناسيها، وأخرى لا يجب حتى مناقشتها. وهذا ما يكرس مرة أخرى الانقسامات الاجتماعية بين جيلي الأمس واليوم. لتجاوز كل هذا، يجب أن يكون مسار المصالحة قادرا على خلق ذاكرة مشتركة بين كل أفراد المجتمع، أي خلق ماض مشترك يمكن لكل واحد أن يتعرف على ذاته فيه ولا يحس بأنه غريب وسط أهله، أو أنه أحق من غيره بالمصالحة. هذا إذا كنا نريد لمسار المصالحة أن ينقي ويصفي الأجواء لا أن يزرع بذور أزمات جديدة.

السؤال الخامس و الأخير: حتى عندما ننجح في المصالحة هل وفرنا لها الظروف اللازمة لاستمرارها؟

وأقصد هنا المصالحة مع التنمية، حتى نتمكن من التخلص من جميع مظاهر الفقر والإقصاء، والتي يعتبرها الكثير من المفكرين المصدر الأول للأزمة التي ضربت البلاد في الصميم. والمصالحة مع التنمية هنا ليست مجرد شعار يرفع ويرفق بخطابات سياسية براقة تغرقنا في أحلام اليقظة، بل إنها فعل يمارس في الواقع وعلى ضوء المعطيات الموضوعية للداخل والخارج. وهنا أيضا نحن بحاجة إلى مواجهة أنفسنا بالحقيقة. فالدولة التي يعتمد اقتصادها بشكل كلي على الموارد النفطية، الآيلة إلى الزوال إن عاجلا أو آجلا، يجب أن تعترف أنها لا تملك اقتصادا ولا سياسة اقتصادية. لأنه بدون هذه الموارد سنصنف في أدنى سلم الدول الفقيرة، وحين إذ ستصل أزمتنا إلى أعلى مستويات التعقد، بحيث لن ينفعنا أي شيء.

الخاتمة:

لقد تبين لنا من خلال تجربة دولة جنوب إفريقيا في المصالحة، ومن خلال التساؤلات المطروحة حول مشروع المصالحة في الجزائر، أن هذه العملية هي مهمة معقدة وتحتاج إلى الكثير من الجرأة والشجاعة على قول الحقيقة أولا وعلى العفو ثانيا. ولأنها ترتبط بواقع الناس وبذاكرتهم فإنه لا يحق لأي شخص التلاعب بها، وسيكون مخطئا كل من يعتقد أنه يمكن محو ذاكرة آلاف الأطفال والعائلات، بمجرد الترويج الإعلامي

لخطابات المصالحة. فإذا كانت هذه الخطابات غير صادقة وغير مؤسسة على معطيات موضوعية وعقلانية ومنهجية مقنعة، وبدون التخلص من التناقض مع الذات، فإن خطاب المصالحة سيكون بمثابة الإجابة التي يريدها الجنرال لا غير !!!

المراجع:

1– CAIN Maureen.(1986). « Philosophie, science et politique: réponse au Professeur VAN HOUTTE ». *Droit et société.* 3-1986. pp. 237-245.

2- DAIGNEAULT Alexandre et FORTIER Jonathan. (2004). *La fin de l'apartheid en Afrique du Sud.* .[en ligne] . Disponible sur: < http://www.seminaire-sherbrooke.qc.ca/hist/hist5/travaux/apartheid/apartheid2.htm >. Consulté le. 7/12/2004.

3- ELLIS Stephen. (1999). « Vérité sans réconciliation en Afrique du Sud ». *Critique internationale.* N° 05, Automne 1999. pp. 125-137.

4- GIBSON James L. (2002). *Overcoming Apartheid: can truth reconcile a divided nation?* . Washington University in St. Louis; Russell Sage Foundation; Institute for Justice and Reconciliation, Cape Town.

5- GIBSON, James L. (2004) « Does Truth Lead to Reconciliation? Testing the Causal Assumptions of the South African Truth and Reconciliation Process ». *American Journal of Political Science.* Vol. 48, No. 2. April 2004. Pp. 201–217

6- HLENGWIWE Mkhize. (1998). « Afrique du Sud: Vérité et réconciliation ». *Une Suisse sans armée.* n°37, printemps 1998. pp. 18-19.

7- MARQUER Eric. (1984). " Les chemins de la sciences de Backon à Locke ». *Araben.* Fev.2004. pp. 15-22.

الشباب والانترنيت. مواقع الحوار الالكتروني
فضاءات لتأسيس هويات جديدة

أ/ العرباوي عمر،

قسم علم الاجتماع،

المركز الجامعي لمعسكر

تعرف الألفية الجديدة حركية واسعة في مجال وسائل الاتصال خاصة الاتصال الرقمي الذي غزى العديد من القطاعات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مستفيدا من النقلة النوعية التي عرفتها وسائل الاتصال التي حولت العالم إلى قرية صغيرة. ساهمت العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية في تقريب الشعوب والمجتمعات اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا على الرغم من النمو المتسارع لفكرة التصادم بين الشرق والغرب وبعبارة أصح العالم الإسلامي والعالم الغربي. هذا الصراع الذي يتجه نحو التأزم أكثر من خلال أحداث قديمة أو حديثة مثل أزمة الشرق الأوسط، الأزمة النووية الإيرانية، الحرب على الإرهاب،الإساءة إلى الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في الإعلام الغربي، والرد الرسمي والجماهيري المندد والرافض والذي أخذ شكلا عنيفا في العديد من العواصم. وأعاد النقاش من جديد لفكرة حوار الحضارات والديانات. والرفض للترويج لمفاهيم الصراع الحضاري وذلك بتشجيع الاتصال والحوار بين شعوب وخاصة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي مع تعدد قنوات الاتصال السياسية والإعلامية وبروز التكتلات السياسية والاقتصادية والثقافية ومشاريع الشراكة الاقتصادية والاجتماعية ومعاهدات الصداقة والتعاون الدولي.

نظرا لتعدد قنوات الاتصال في الآونة الأخيرة، برزت شبكة الانترنيت وغزت العديد من القطاعات الاقتصادية والإجتماعية و الثقافية وعرفت هجرة جماعية للكثير من الفئات الاجتماعية وخاصة فئة الشباب الذي استهوته مؤثرات الصورة والصوت وسهولة العبور إلى مختلف مواقع البحث والدردشة،حيث أتاحت له إمكانية الحوار المباشر وبناء علاقات جديدة وفق قيم ومعايير جديدة، كما فتحت له مجالات رحبة للإطلاع على ثقافات وقيم وممارسات شعوب أخرى، أكثر من ذلك عبدت له هذه التقنية الجديدة الطريق إلى ممارسة الكثير من العلاقات الحميمية بعيدا عن رقابة الأسرة والرفاق و قهر المجتمع المحلي.من خلال الاحتكاك المباشر بمجموعة من الطابوهات كالجنس، المرأة، العنف، السياسة، التدين....إلخ،خاصة مع تعدد المواقع التي تحاول إشباع فضول الشباب،مما دفع هذا الأخيرللإنخراط بشكل مكثف مع الاستخدامات المتعددة للإنترنت،إما عن طريق الحوار الإلكتروني مع الأفراد من بيئات ثُقافية واجتماعية

مختلفة أو زيارة العناوين الإلكترونية للإطلاع والاكتشاف أو للتسلية أو التعارف أو العمل أو الهجرة.

بعيدا عن ضرورات الإنترنت للإطلاع على جديد المعرفة والتقنيات والمفاهيم عند الشباب، يجب التأكيد على أن علم الإنترنت ومختلف الفضاءات السيبيرية تحمل الكثير من المفاهيم والممارسات والقيم الثقافية والاجتماعية الغربية عن قيمنا الدينية وموروثنا الثقافي، بحيث شجعت التقنية الرقمية على استهلاك تصورات ومفاهيم وقيم جديدة أعادت بناء وتشكيل الكثير من سلوكات وممارسات الشباب. ففي زمن الرقمية وثقافة الصورة تم إضعاف العمل بنظام التخاطب التقليدي عبر الصوت والكلمة وعبر الكتب والصحف والمجلات وصولا إلى المدارس والجامعات والذي أصبح يمس الأمن الثقافي ومكونات الهوية المحلية والبنية الثقافية والأخلاقية للمجتمع.أكثر من ذلك استطاعت شبكة الإنترنت أن تحدث تغييرا جذريا على الكثير من المفاهيم والممارسات الاجتماعية والثقافية والدينية مثل: السيادة، الثقافة، الترفيه، الخدمات والعمل والمراسلة والتعارف والصداقة وعرف الزواج، حيث أصبحنا اليوم أمام الزواج الافتراضي، الحب الافتراضي، الفتاوى الافتراضية....إلخ يقول الأستاذ سعيد بومعيز "إذا تحدثنا عن شبكة الشبكات الإنترنت التي بدأت بعض الدراسات تشير إلى أثرها على المجتمعات الغربية و العربية والتي ستحدث في المستقبل، تغييرا جذريا على بعض المفاهيم التي ألفناها مثل: السيادة، الثقافة، الترفيه، الخدمات والعمل والمراسلة والتعارف والصداقة وعرف الزواج....."(بومعيزة.س1996 : 200- 2001).

تعدد قنوات الاتصال الإعلامية في الألفية الجديدة. ساهمت في التمكين لثقافة الحوار والاتصال خاصة عند الشباب الذي استطاع أن ينسج شبكة من العلاقات الجديدة مع وسائل الإعلام على رأسه شبكة الإنترنت. خاصة مواقع الحوار الالكتروني. تملك الشباب لهذه التقنية جعلها أداة ومسرحا للهجرة المكثفة لقطاعات الواقع إلى العالم الاحترافي والتي تعتبر مظهرا لاتصال الاجتماعي.ذلك أن الاتصال هو فعل اجتماعي يؤدي إلى تحقيق التكامل والتشابه الثقافي على المستوى الاجتماعي، داخل البنيات الاجتماعية المختلفة كالأسرة، المدرسة، الشارع، الرفاق، العمل إضافة إلى البنيات الافتراضية الناشئة عن الفضاءات العمومية الجديدة المتمثلة في قاعات ومقاهي الإنترنت، فحينما نتعرض للأبعاد الاجتماعية للاتصال لا يمكن أن نغفل وقع الاتصال على الشباب وعلاقاتهم الاجتماعية من حيث كونهم يلعبون أدوارا إجتاعية ويحتلون مكانة إجتماعية معينة فالفرد والمجتمع لايسطيع الحياة دون إتصال حيث أكد جورج هربرت ميد على "أن عملية الإتصال لايمكن أن تقوم و تحدث في حد ذاتها ولكنها تحدث كإفتراض مبدئي

للعملية الإجتماعية وفي مقابل ذلك تعد العملية الإجتماعية إفتراضا مبدئيا للإتصال الممكن "(عودة.م.1988 : 61) وقد أكد علماء الإجتماع أن الاتصالات الجماعية واقعية كانت أو إفتراضية تؤثر في قيم وممارسات وإتجاهات اولائك الذين يتعرضون لها.

انطلاقا من دراسة ميدانية أجريت سنة 2003 بجامعة وهران حول تملك الشباب الجزائري لمواقع الحوار الإلكتروني،مقاربة أنثروبولوجية للتصورات والممارسات في الفضاء السيبيري تحت إشراف الأستاذ جمال الدين غريد في إطار مشروع للدراسات ما بعد التدرج ماجستير حول أنثروبولوجيا الجزائر المعاصرة قمنا نحن طلبة ما بعد التدرج بتحقيق ميداني في مجموعة من مقاهي الإنترنت بمدينة وهران شمل في المرحلة الأولى عينة من الشباب قدرت بـ150 شاب وجهت لهم استمارة بحث،ليتم في مرحلة ثانية إختيارعينة متكونة من80 شاب من المجموعة الأولى تتميز بخاصية المداومة اليومية لمواقع الحوار الإلكتروني لإجراء مجموعة من المقابلات وتوظيف التقنيات الأنثروبولوجية خاصة الملاحظة المباشرة بهدف المعايشة اليومية لمختلف الممارسات والتأويلات التي يقدمها الشباب الجزائري حول الحوار الإلكتروني عبر الفضاء السيبيري.(بن صالح ب.2004).

حاولت الدراسة الإجابة عن مجموعة من التساؤلات المعرفية حول قدرة الشباب الجزائري في الاستجابة لحركة التغيير التي جرفتها العولمة الإعلامية والثقافية على الكثير من تصورات وممارسات الشباب الجزائري،هذه التساؤلات تمثلت في: لماذا يتملك الشباب الإنترنت خاصة مواقع الحوار الإلكتروني وماهي تصوراتهم لهذه التقنية الإتصالية؟.على أي أساس تتشكل المجموعات الحوارية؟. وبماذا تتميز هذه العلاقات في الفضاء السيبيري؟.ماهي أشكال التصرف اللساني والإتصالي المستعملة لدى ممارسي الحوار الإلكتروني؟.كيف تتكون الجماعة الافتراضية في الفضاء السيبيري؟وماهي العوامل المساعدة؟. ولقد تم توظيف مجموعة من الفرضيات على النحو التالي:

- يعد الفضاء الإلكتروني مكانا مسكونا من طرف الشباب المتملكين لمواقع الحوار الإلكتروني والتي تخلق مظهرا جديدا للاتصال الاجتماعي.
- تتميز العلاقات عبر الحوار الإلكتروني بالأنس والطابع المجهول التي تنظم أشكال الممارسات الحوارية عبر الكتابة والنص الإلكتروني.
- إن إطار فضاء/ زمان Spacio-temporel لاتصال الإلكتروني تنتجع عنه تفاعلات لسانية رمزية مابين المشاركين في الحوار الذين يتكونون كجماعة افتراضية متقاسمين هذا الفضاء المشترك

التركيز على مجتمع الشباب وتفاعله مع مواقع الحوار الالكتروني ينطلق من أن الشباب استطاع أن يمتلك الأدوات والوسائل التقنية الحداثية في عصر العولمة والحداثة أو

ما بعد الحداثة. هذا المجتمع الذي يعد الأكثر قابلية واستعداد للتفاعل مع الحداثة والأكثر قدرة على ممارستها. إن تحليلنا لظاهرة الشباب والإنترنت في الألفية الجديدة تتداخل فيه عدة معطيات بحيث لا يمكن الحديث عن الشباب سنوات السبعينات أو الثمانينات بالمفهوم السوسيولوجي، بما أن المفهوم يحمل معه العديد من الرواسب التاريخية والثقافية التي لم تعد تملك سلطتها على الشباب المقبل على الألفيةالجديدة المتسمة بالرقمية.فالشباب هو ظاهرة آنية للمجتمع الجزائري الذي يعرف تجددا مستمرا في الانتظارات والمواقف والطقوس والممارسات اليومية الحاملة لأشكال جديدة ومتجددة من الخطابات التي تبين لنا القفزة النوعية التي يعيشها الشباب في زمن الانترنت والواقع الافتراضي المعاش ضمن مواقع الحوار الالكتروني، المنتج والمؤسس لهوية جديدة للشباب. تسعى إلى تحييد الهويات المحلية والتمكين لهوية جديدة يتقاسمها المشاركين في مواقع الحوار الالكتروني عبر شبكة الانترنت، يقول أحد الشباب:" الشيوخ والنساء لهم الضريح والولي الذين يتوجهون إليه كل صباح، ونحن الشباب لنا مركزنا الجديد وضريحنا الخاص الذي يكرمنا كل يوم بالجديد ألا وهوالأنترنت هذا المكان المقدس "، ويصرح شاب آخر: " لقد تشكلنا كوحدة موحدة، نحن نشكل المركز القوي في الإنترنت، الشباب هم الذين يتواجدون في الدردشة، وليس الشيوخ أو الكهلة، إننا مازلنا نتزايد ونتكاثر حتى نقيم جمهورية الشباب على الإنترنت"، فالمشاركة في مجموعات الحوار الالكتروني تتقاسم كل العناصر التي تبنى عليها الظاهرة الاجتماعية بإدخال المعايير والضوابط التي يجب أن يتجلى بها ممارس الانترنت. منتجة بذلك معايير اجتماعية وفضاءات رمزية تتحكم وتوجه المستعملين. فالنص الالكتروني المتموقع الآن داخل وسائل الاتصال الجديدة يجسد اليوم أداة ثورية فاعلة تؤثر بعمق على العمليات العقلية العليا للإنسان وتجلياتها. يقول أحد الشباب:" لايمكن لكل الشباب أن يمارسوا الإنترنت بكل تقنياته،يجب على الأقل معرفة الأشكال الأولية والقواعد المؤسسة للمعلوماتية، إذن العلم والتعلم له أساسياته وقوته"، ويقول شاب آخر:" في الحقيقة تقنية الانترنت معروفة بموضوعها الكبير والمتشعب،فنحن اخترنا موضوعنا (Tchatche) لكي نصقل معارفنا وتصوراتنا بداخل هذا الفضاء، هذا الأخير كمكان لتجاربنا وعلاقاتنا ".

يتحدث "ميشال مافيسولي"M. Maffesoli" "حول ميلاد عالم واسع الخيال يخترق الإنسان الصورة فالخيال أو المتخيل والرمزي اللامادي تبشر بظهور أشكال جديدة لعمليات الاتصالية بين الأفراد" (M. Maffesoli .1993) عن طريق الحوار المباشر بواسطة الحاسب جاعلة الإنترنت عامل لنشر مجموعة من الأفكار والرؤى التي تدخل الممارسين في سياقات غير متناهية من المعلومات فالصورة والنص عنصران أوليان لتلاحم

المجتمع الافتراضي، الشباب ومواقع الحوار الإلكتروني كموضوع للدراسة مبني وفق فعل للتأويل والتفسير لمختلف الرمزيات الفردانية والجماعية لعملية التبادل والتفاعل الحر عبر المعطيات المقروءة التي تحمل العديد من الدلالات والمعاني الرمزية لهذه الظاهرة التي بدأت ترسي قواعدها ضمن السياقات الجديدة للتواصل والاتصال عن طريق شبكة الإنترنت. في الفضاء السيبيري تلغى هوية الفرد المحلية. فكل فرد مرسل ومستقبل في فضاء متميز بفعل الأسماء والهوايات المتنقلة التي تلغي الهوية الفردية وتعيد تشكيل هوية جديدة فالوجود الجماعي والفردي ليس في الفضاء الجغرافي أو الزماني أو الاجتماعي بل هذا الوجود مبني حول مراكز المنفعة أو المعنى أو المعرفة ذلك أن الشباب في تملك وممارسة تقنية الحوار الإلكتروني والإبحار في صفحات الإنترنت ينسج علاقات متداخلة مع الآخر ويتفاعل معها. ويتأثر بها انطلاقا من ارتباطه بحياة جديدة مع المحيط الافتراضي الذي يمارس عليه قهرا يذوب في هذا المحيط الافتراضي الذي يخلق الإنسان التكافلي حسب Joel de Rosnay فالرابط الاجتماعي داخل هذا المحيط الافتراضي هو رابط انفعالي عاطفي والذي يهيأ طريقة للوجود والتعايش تكون مقبولة من جميع الممارسين للحوار الإلكتروني وتعبد الطريق لبروز معايير محددة للجماعات الافتراضية والتي نعتبرها معاملات أخلاقية وجمالية لروابط الاتصالية.

الفضاء السيبيري المتسم في جمهوره بعدم المادية يتحول إلى موضوع لفعل العيش والتصرف في الأساطير الواقعة "فمنذ أكثر من ثلاثين عاما جري الحديث عن الواقع الخيالي أوالصوري أو الوهمي،بنظر الجمهور العريض الواقع الخيالي هو اليوم مرادف لقبعة الرؤية وقفازات المعطيات التي تغرق رائد الفضاء في عالم آخر، عالم افتراضي، إن التقدم المنجز في تصوير المرئيات والصوتيات أصبح يمكن من إظهار بعض الأفعال أو التحركات التي كانت مستحيلة وكأنها واقعية "(فرنسوا لسلي.46:2001) ويكون الدخول إلى هذا الفضاء الأسطوري الواقعي عن طريق اتباع هذه الممارسات والقيام بالطقوس الاتصالية السريعة والمباشرة عن طريق الدردشة الإلكترونية داخل الجماعات الافتراضية. فالوضعية الاجتماعية. المكان الجغرافي، العرق، الجنس، الدين، ليست أشكال المرجعية التي تبنى وتؤسس عليها هذه الجماعات بل ترجع إلى الشحنة العاطفية المولدة لمجموعة من الانفعالات الفردية والجماعية هي القطب المؤسس والمحدد للاختيار الجماعي والمعبر عن الانتماء إلى الجماعات الافتراضية. الهوية داخل هذا المجال الافتراضي للاتصال ليست مفروضة بل هي مبنية وشخصية بوعي أو بدون وعي يمكن أن تتغير باستمرار حيث نشهد باستمرار انزلاق الهوية نحو منطلق الانتماء للمكان والجماعة الافتراضية هذه الأخيرة داخل الفضاء السيبيري تدخل في تفاعل إيجابي بهدف

الوصول إلى إنتاج أهداف خاصة أو من أجل طرح أشياء وبدائل مشتركة منفعة موحدة لأفراد الجماعة الافتراضية، يقول أحد الشباب:" في الحقيقة لما نأتي إلى هذا المكان، لا نحس بأننا وحدنا كما يمكن لك أن تتصور، نحن جماعة تجمعنا أحاسيس موحدة، ونتبادل نفس الطموحات، فالإنترنت وخاصة الدردشة، تخرجنا من قوقعتنا إلى مجال آخر، أين لا يوجد من يبغضك إن لم تبغضه بكلامك الخشن، الحياة في هذا المكان تغمره المحبة والبحث عمن يحبنا، هذا العالم الافتراضي أدخلنا في عالم شبه واقعي، إنه مكاننا والزمن زمامنا وكل شيء فيه هو ملكنا الخاص "، هذا المنظور للتفاعل ما بين الفاعلين الشباب داخل الفضاءات التي يخلقها الحوار الإلكتروني يساهم في بلورة وتكوين المخيال الجماعي الموحد للمجتمع الافتراضي المشترك بين الجماعة الشبانية على غرار الواقع الاجتماعي بكل إكراهاتها المعايشة خارج هذا الفضاء.

الفضاء الافتراضي يمكن الشباب الممارس للحوار الالكتروني من بناء البيت على المقاس وبكل حرية وينمي عنده الإحساس بالتملك لهذا الفضاء يعيش ضمن الطقوس الاتصالية الافتراضية الوجود الرمزي، يعيشون في تفاعل قريب وبعيد عبر الشبكات الاتصالية تترك الفاعلين أحرار بمثابة تلك القبائل الرحالة عبر الزمان والمكان أملا في إيجاد البيت الملائم المعمور بالحب والإحساس المتبادل ما بين الأعضاء على اعتبار أن الفضاء السيبيري يقدم البوح أمام الشباب بدون الخوف من تبعات الواقع الاجتماعي المعاش الذي فرض عليهم سوط الرقابة في الحلم والممارسة هذه الرقابة التي خلقتها القيم الأخلاقية والأعراف الاجتماعية وخصوصيات المجتمع الجزائري الثقافية والاجتماعية،يقول أحد الشباب: " نحن نعيش حياة يومية صعبة جدا،ليست صعبة من الجانب المادي المالي بل صعبة في الاتصال مع المجتمع، نحن مهمشون، وهنا الإنترنت أخذنا بجواره،فنحن نحب تلك الإكراهات التقنية على أن نعيش مع أناس لا يهتمون بنا " ويصرح شاب آخر: " فالحوارهوالمنبع الوحيد للهروب من جهنم الصباح وإكراهات الأسرة،نحن شباب شبه ضائعين،نحن ندرس حقيقة، لكن ماذا ندرس،مشاكل في البيت وفي الدراسة ولا أحد يفهمك، إذن نهرب إلى مكاننا المحبوب " هذا الفضاء الافتراضي يعطي الشباب هامشا للحرية وترية خصبة لفتح النقاش حول مواضيع الهوية – السياسة – التدين- الجنس- الهجرة- الحرية- الحب والزواج والتي تعد من الطابوهات داخل المجتمع الجزائري على الرغم من التحولات والتغيرات الاجتماعية السياسية والاقتصادية والثقافية التي يعرفها المجتمع الجزائري في السنوات الأخيرة هذا الفضاء هو المجال الذي يوفر للشباب ممارسة الأشياء الحميمية الخاصة به داخل تفاعل اتصالي مع الجماعات الافتراضية. يقول أحد الشباب: "هنا في الحوار الإلكتروني سوف

تعرف أناس من الداخل،من غير أن تركز على الجانب الفيزيائي، الناس عفويين، لدي أصدقاء وعلاقات مع الذين أتقاسم معهم حياتي وطموحاتي وأفكاري ومعتقداتي، هذه المعطيات لا أتقاسمها مع أهلي وعائلتي لأنني هنا مجهول أتمكن من تفريغ كل ما في جعبتي..".

لكي نفهم هذا المجتمع الافتراضي الذي يعيشه الشباب اليوم لا يتم إلا من خلال تحليل الكلمات والألفاظ والرموز الجديدة التي نتجت عن هذا العالم الافتراضي وأصبحت موضة هذا الأخير، الشباب اليوم أصبح يملك قواسم مشتركة في اللغة الاتصالية فكلمة Surfer بين الشباب هي تعبير عن التزلج ما بين صفحات الإنترنت كبحر ومحيط من المعلومات، إنهم يتزلجون ويبحرون من بلد ومن لغة إلى أخرى ومن تبرير إلى آخر بدون أن يكونوا في مكان محدد أو في مجال معروف.

الحوار الإلكتروني باعتباره وسيلة اتصال تفاعلية تمكن من تقديم إمكانية لبناء الشخصيات الفاعلة داخل هذه الجماعات الافتراضية بحيث تقدم صفحات "الويب"والتي هي "بنوك تحتوي معلومات معينة(نص، صورة، فيديو..إلخ) وتقيم في مراكز بث معينة تتصل فيما بينها"(فرنسوا لسلي2001:14) مجالات متعددة لعملية التثاقف والتماثل بما تقدمه لممارس الدردشة من فرص الاندماج ضمن هذه القبائل الجديدة المكونة لهذا الفضاء الثقافي الافتراضي الجديد. إن الافتراض يفقد حياديته ما أن يبارح صمته الخاص ويشرع في عرض منطوقا،متداخلا دائما في دعم عبارات سواه، فإن نظام الاستعلام الفوري (الانترنيت) "لا يطرح نفسه موضوعا للرفض أو القبول، إذ سرعان ما يشتغل الناس بتأدية مكتسباته، إنه نظام تقني في الأساس يعتمد على النقل الإلكتروني للصوت والصورة والكلمة، بما يشبه الضوء إنه يمنح المعلومة حضورا فوريا تحت الطلب، لكن أحدا لا يتساءل عما يمكن أن يحجبه، هذا النظام نفسه، خاصة عندما تسيطر علي مراكز بثه الرئيسية الاحتكارات الإعلامية الاقتصادية السياسية، أليس نظام الإنترنت هو العدة القصوى التي تحتاجها واحديه السلطنة لتعميم إنتشاريتها تحت غلاف العولمة " (مطالع الصفدي. 2007: 26).

تملك الشباب لهذه التكنولوجيا الجديدة خلق منهم مجتمع متكافل ومترابط في أحاسيسهم وانفعالاتهم وساعدهم على تحويل حياتهم من واقع إلى آخر وأعطاها صبغة جمالية بتحولها إلى "صبغة فنية" هذه التقنية الاتصالية الحداثية جعلت الزمن الواقعي زمنا سحريا أسطوريا حيث تمكن الممارس لتقنية الدردشة الإلكترونية في هذا البعد الزمني الجديد من خلق مجموعة من السمات التي تعطي المصداقية والقوة للزمن الأسطوري فالوقت قابل لانعكاس دائري يمكن أن نتحكم فيه بالخطابات أو بالصور

الخادعة.،شبكة الإنترنت تقدم للشباب الممارس للحوار الالكتروني تصور مغاير للوقت كما تقدم الشاشة للحاسوب المميزات الأسطورية للعالم المتخيل الافتراضي عن الفاعلين الشباب بحيث يتحول الفضاء السيبيري إلى ميدان لتطور الإنسان الجمالي الذي يعطي لفعل الوجود عند الشباب صبغة جمالية.

التكنولوجيا الرقمية استطاعت أن تخترق الفكر الإنساني بشكل واسع واستطاعت أن تؤسس لمعالم ومفاهيم جديدة داخل الفكر الإنساني فهذه التكنولوجيا الرقمية وعلى رأسها الحاسوب والإنترنت تمكنت من الانتقال من فعل للكتابة والحساب وفتح مجال الاتصال وتطويره وتسيير قنواته للجميع إلى المشاركة الفعالة والتأثير في إعادة تغيير العالم وإعادة بناءه وتشكله وتحديد معالمه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرمزية بحيث "أصبح الاتصال أحد رموز القرن 20م وهدفه الأمثل هو تقريب الناس والثقافات يعوض عن سلبيات عصرنا،هو أحد محصلات حركة التحرر وقد رافق تطوره المعارك من أجل الحرية وحقوق الإنسان والديمقراطية"(D.Wolton 1997:13) انطلاقا من قدرة شبكة الإنترنت على التقريب بين الأفراد والجماعات وتسهيل ولوجهم إلى العالم الأسطوري الرمزي الذي توفره فضاءات الجماعات الافتراضية.

ممارسة الإنترنت والحوار الإلكتروني ظاهرة اجتماعية جديدة ومعقدة مليئة بالانتظارات والانفعالات هذا الفعل الاجتماعي الجديد خلق بيئة جديدة ومجال متجدد ومشترك بين الجماعات أين يبني الشباب تفردهم تميزهم عن طريق الكتابة الالكترونية باستعمال مجموعة الرموز والمفاتيح التي تحمل المعنى والدلالة والبعد الرمزي،يقول أحد الشباب: " في موقع الدردشة يجب على كل واحد أن يخرج من تموقعه وذلك بإنتاج وتوظيف بعض الرسومات الرمزية وبإرسالها للآخر، هذا الطرف سوف يفسرها حسب معطياته وقدراته " ويصرح شاب أخر " في الدردشة نحن المستعملون،لنا إدراكنا الخاص بنا مع الآخر وبفضل وعينا وتخيلنا له، ندخل في هذا الحوار موظفين تلك التقنية المتاحة لنا في نوع من الفهم للأخر وتحليل معاني الأقوال وشخصيته".

هذا الفعل يتيح داخل الجماعات الافتراضية روابط تتسم بالحميمية والأنس والبحث في المجهول. هذا الفضاء الحداثي أصبح مسكونا من طرف الشباب الباحث عن متنفس لمختلف همومه وتطلعاته. هذا الفضاء أصبح عملية منظمة للحياة الاجتماعية داخل هذا الزمن الذي يمكن تسميته بالزمن الافتراضي، حيث امتزج الخيال، الواقع، الغريب، الخارق، العادي، المرئي ولا مرئي، الشعور ولا الشعور. إنه تحول وانتقال وسفر بين الأشياء والكلمات والمفردات والجمل والرموز المادية وغير المادية، سفر عبر المعاني والصور إلى تحقيق الوجود والذات الفاعلة.،هذا الوجود يخترق المكان ويؤسس لبداية

التفاعل بين المعرفة والحقيقة والمجال، هذا التفاعل لا يتم إلى من خلال الإحساس والإيمان والاعتقاد بهذا المكان و الفضاء الحامل معه للمعاني والتصورات والانتظارات والانفعالات المحركة لهؤلاء الشباب. هذه الفضاءات الجديدة التي أنتجتها التكنولوجيا الإعلامية والمعلوماتية الرقمية تتجه نحو تشكيل عالم جديد وقارة جديدة تساهم في ولادة نص ومعنى يتفاعل من خلاله الإنسان ضمن فضاءات شبكة الاتصال العالمية المتسمة بالحداثةيقول أحد الشباب: " نحن حقا نمثل ماتقوله وتسميه الجماعة الافتراضية، نحن نعيش حياة مشتركة في المشاعر والأعراف، كذلك هنالك رموزا نتقاسمها فيما بيننا ،هنا في وهران وفي مرسيليا أو كندا نتساوى في نفس هذا المكان، كذلك هذا الفضاء الحر يوحد طموحاتنا ولا نحس أننا مختلفون عن الآخرين لأن الواقع الافتراضي هوالطاغي والمنفعة الفردية هي التي تساير حياتنا اليومية في هذا الموقع".

الافتراضية على مستوى التصور والممارسة ليست عالما مزيفا أو خياليا بل على العكس من ذلك فهي في العمق تعبير عن ديناميكية العالم العادي والواقع الذي يتقاسم الشباب بفضله ومن خلال فضاءاته المتعددة واقعا معينا مع الآخر يستجيب إلى تحقيق الوجود والذات وتفعيلها كنوع من الانتقام من الواقع الاجتماعي الذي يعيشه الشباب والذي يرى هذا الأخير أنه يعيش فيه الإقصاء والتهميش والضبابية في الهوية والانتساب والعيش والتفكير والإبداع. الفضاء السيبيري هو نص ووجود الإنسان هو نص من بين النصوص الأخرى، فالإنترنت مكان ذو الخصائص الإنسانية والذي يعمل على تشكل بنيات ثقافية متنوعة تنتج مجالات وفضاءات ثقافية تتنوع وتتداخل فيها التصورات والانتظارات حيث يغوص الفاعل الاجتماعي وخاصة الشباب في فضاء سيميولوجي يسمح بالتفكير في واقعه المعاش وواقعه الافتراضي بطريقة غير متعارضة.،تتيح شاشة الحاسوب فضاء حر للكتابة مزودا بمعدات وتقنيات خاصة تساعد الممارس على تغيير مضامين ورموز الكتابة بسرعة كبيرةكما تتيح له إمكانيات إعادة بناء وتشكيل فضاء الكتابة ونص الكتابة حسب رغبة المستخدم بدون الخوف من إكراهات الرقابة على الكتابة كما يستطيع الممارس الجمع بين الكلمات والمفردات والصور في ذات النص. هذه التقنيات في الكتابة داخل هذه الإضاءات الحرة. تعتبر نقله نوعية في التغير السوسيوثقافي والتقني في تطور الإنسانية وولوجها إلى الألفية الجديدة المعروفة بالحداثة أو ما بعد الحداثة. "كل أقانيم المتخيل كانت قطيعانية مع الواقع،ثم تحتال كثيرا من أجل اختراع جسور الاتصال معه،لكنها تتساقط جميعها في المآل الأخير إلى هاوية الوهم ماعدا الافتراضي القادم حديثا إلى راهنية المصطلح،فقد ينجح في إعادة استثمارية الوهم إلى صميم الممارسة المعرفية وذلك باختزال هذه الممارسة نفسها إلى جاهزية

المعلومة،فالتراجع من حاكمية الحقيقة إلى عقلانية المعرفة،إلى إغراء المعلومة، قد يرفع الحاجزمابين الصواب والضلال تحت ناموس الحقيقة ومابين العلم والجهل تحت ناموس المعرفة".(مطاع صفدي. 2007: 16).

في الأخير يمكن القول أن الحوار الالكتروني بين الشباب أنتج روابط افتراضية بين الذات والأخر بين الشباب الممارس للتقنية والآخر الملتقي. أنتج نموذج جديد للاتصال هو نسق من الاعتقاد والإيمان. حيث أصبح الواقع الافتراضي واقعا أسطوريا والوجود في الفضاءات السيبيرية يشكل لحظة انسلاخ واقعي تمكن الشباب من التعايش والتفاعل مع الصورة والكتابة والرموز التي تحمل دلالات ومعاني الحاجة للتعريف بالهوية والتأسيس لهوية جديدة يشترك فيها الممارسين للحوار الالكتروني. هذا الفضاء العمومي الجديد يساهم في إنتاج طقوس وممارسات جديدة هي نتاج لعملية التثاقف والمثاقفة التي خلقتها هذه الفضاءات العمومية التي احتلت مجالا واسعا في الثقافة الاتصالية للعديد من الشباب.

لقد دخلت البشرية اليوم عصر المجال السمعي البصري والتواصل الفوري مستفيدا من هيمنة النمط التكنولوجي تحركه الآلة،عالم رقمي أثيري تحكمه الصور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية الدائمة البث مما يهدد منظومات الثقافة والقيم وطرق الحياة المحلية، يقول أحد الشباب: " بالنسبة لي لقد غير الإنترنت طبائع الاتصالات فالآن لسنا مجبرين على أن نتكلم ونحن مرئيين، لكن هناك chat الذي يمثل لي معلما جديدا الذي أدخلنا به هذه الألفية، هناك اختصار في الوقت ونكتب كل ما نريد بكل حرية ولاقيد "،ويصرح شاب آخر: " الإنترنت هو اتصال عن بعد عن طريق الشبكةهوإكتشاف أشياء تخص الآخرين، هو عملية رحلة عبر العالم،هو لعبة مع الذات "، حيث أصبحت الثقافات الخاصة بالشعوب في الجنوب والشرق على اختلافها وتنوعها غير محصنة أمام تلك السيول الجارفة من الرسائل و الإشارات التي تتجول في أرجاء الأرض غير معترفة بالحدود الجغرافية أو الثقافية لا ترتبط بجوازات سفر أو تأشيرات دخول أو خروج مخترقة الزمان والمكان تحمل معها الكثير من الأفكار والقيم والمشاهد المثيرة،مركزة على مجتمع الشباب والمراهقين، هذا الأخير أصبح يشهد دخولا في شبكة من التواصل والتنقلات وصار من الصعب تحديده باعتباره وحدة مادية محصورة في المكان والزمان وهذا فسح المجال لتساؤل "بول فيريليو" "P.Virilio " "هل نحن أمام ابتلاع رهيب للزمان والمكان؟" (P.Virilio. 1998.).

ففي غياب الفعل الثقافي الناجح لسد الثغرات أمام البدائل الأجنبية سلبية كانت أو إيجابية على الساحة الثقافية للمجتمع الجزائري، فإن ظاهرة الاغتراب وفقدان الذات

ستطفو إلى السطح الثقافي المحلي مما يغلق عند الفرد شعورا بالوحدة والخوف،فإدمان الشباب على الإنترنت ساهم في التمكين لمجموعة من الاضطرابات النفسية كالإرهاق، الأرق، القلق، مما يؤثر على العلاقات الاجتماعية والأسرية مثل: إهمال الواجبات الأسرية اتجاه الأزواج والأطفال و يهدد الاستقرار الأسري، كذلك يساهم في ارتفاع حالات الطرد من المدرسة وفقدان الوظائف بسبب التغيب المستمر وارتفاع حالات الانعزال عند الفرد مما ساهم في فقدان التواصل الاجتماعي مع الآخرين. يقول أحد الشباب: " إخترت الدردشة لأنها تمكنني من الكلام بكل حرية حول الجنس، بدون طابوهات وضوابط أجتماعية " ويقول شاب آخر: " فبفعل هذه القدرات للاتصال، فإن الإنسان يمكن أن ينقل من جيل إلى جيل هذه الثقافة،فالانترنت بمفعولها التفاعلي تعبر وتحول القواعد الإجماعية التقليدية وتخلق حاجات جديدة ".

إنه على الرغم من أهمية الإنترنت في خلق وربط علاقات جديدة وتوسيع تنمية المجال الثقافي للفرد،إلا أنه ساهم في خلخلة علاقات الأفراد الاجتماعية المباشرة مع الأصدقاء والمعارف والأهل إما داخل الأسرة أو خارجها، وهي انعكاسات تمس صحة الفرد النفسية وتماسك المجتمع.

المراجع:

1- مطاع الصفدي.من العقل المحض إلى الفكرالإفتراضي. مجلة الفكر العربي المعاصر.ص04.ص27.بيروت.2007.

2- سعيد بومعيزة.الأثر السوسيوثقافي لتكنولوجيات الاتصال الحديثة في الجزائر.المجلة الجزائرية للاتصال. جامعة الجزائر، العدد 14.جويلية 1996.

3- فرنسوا لسلي. نقولاماكاريز.وسائل الاتصال المتعددة. ملتيميديا.ترجمة.فؤاد شاهين.عويدات للنشر. بيروت.لبنان.

4- محمود عودة.أساليب الاتصال والتغير الاجتماعي.دار النهضة العربية.بيروت.لبنان.1988.

5- بن صالح بشير. تملك الشباب الجزائري.فئة الطلبة لمواقع الحوار الإلكتروني.رسالة ماجستير في الأنتروبولوجيا.جامعة وهران 2004.

6 - Wolton.(d), *Penser la communication*. ed.flammarson.paris.1997.

7 - Virilio.(p).*La machine de vision*.. ed.galilee.paris.1988.

8 -Maffesoli (m): *La contemplation du monde, figures des styles communautaires*. ed: grasset, paris 1993.

9 -Derrick.(k) et Brian.(f): *Technology, mindand bussiness*, traduction de Joel de resnoy, ed. bosh and kinig holland, 1991

الواقع المحلي للبلدية الجزائرية

د. جيلاني كوبيبي معاشو

قسم علم الاجتماع، المركز الجامعي معسكر

تمهيد :

يعتبر المجتمع المحلي والبلدية في الجزائر من أهم الموضوعات التي تستلزم التفكير والتدبير ومتابعة مستجداتهما، ودون الابتعاد عن التاريخ المليء بالأحداث للمؤسسة القاعدية نجد أن الاستعمار الفرنسي ركز قبضته بجدية في هذا المجال وقد عرفت سياسته اتجاهين: يتمثل الأول في كل ما هو مركزي ويدعو إلى ربط ودمج الجزائر مع فرنسا واعتبارها متصلة بها، ويتمثل الاتجاه الثاني في اللامركزية التي برزت مع بروز هيئة تمثيلية هي مؤسسة الحاكم العام (Lambert.J - 1952. 36).

المؤسسة والتشريع في البلدية الجزائرية:

تشكلت مؤسسة البلدية في الجزائر من نسيج كولونيالي خاص يميز بين المكاتب العربية، ويهتم بالإدارة والسياسة العامة. ثم كانت تتغير نمطية تسييرها حسب مقتضيات الشروط المجتمعية.فكانت البلدية المتخصصة والمختلطة، وكانت هناك البلدية الخاصة بالأهالي تحت نظام إداري خطه الحاكم العام الذي يمثل الحكومة في الجمهورية وبصلاحيات واسعة (Lampue، 1947: 477)، أكثر من السابق بعدما أعطيت الجزائر الشخصية المدنية والاستقلال المالي حسب نص قانون 19 ديسمبر 1902، وهذا طبقا للتشريع. لكن مؤسسة الحاكم العام أصبحت بعد التعديل السلطة العليا في الجزائر حيث كانت تتمتع بمطلق الصلاحيات (Benakzouh، 1984: 159). بناء على هذه الاستقلالية المدنية والمالية، أصبحت تخصص ميزانية تصادق عليها كل المندوبيات المالية وتوضع في قرار من رئيس الدولة الفرنسية، كما تم خلق لجنة استشارية مع الحاكم العام بحيث أصبحت هذه الإجراءات الإدارية تخضع في حقيقة الأمر إلى المنطلقات السياسية الفرنسية، التي تعتبر الأقلية مهيمنة والأكثرية الجزائرية مهيمن عليها (Mahiou، 1981: 83). وأصبح بذلك الحاكم العام وسيلة اتصال مع أعماق الفئات الاجتماعية المختلفة، خاصة وأن هذه التشكيلات هي واسطة بين القمة التي تمثل النظام الحاكم والقاعدة التي لها نظامها وفلسفتها القائمة على أساس هيئة تقليدية تسمى "الجماعة" أو القبيلة أو العرش، والتي لها دورها الكبير في المحك السياسي الذاتي من خلال نشاطه وأساليب عمله، أومن خلال مجابهته للعوامل الخارجية والضغوط المتواصلة، عن طريق رد الفعل. أما الهيئة الاستشارية الفرنسية التي كانت تقابل كل ذلك فكانت مكونة من ستة أعضاء تشرف على المهام السياسية باعتبارها مجلسا

للحكومة لكن ما يلفت الانتباه هنا، أنه في إطار الاهتمام الفرنسي بالصحراء الجزائرية، نتيجة الثروات البترولية وحدودها المترامية مع أربعة دول، حاولت فرنسا فصلها عن الشمال ثم أنشأت وزارة الصحراء، لأن المنطقة عرفت هوسا أوروبيا لم ولن تشهد له مثيلا في كل تاريخها السابق واللاحق (عدواني، 1986: 83). وفي خضم السياسة الكولونيالية سعى نابوليون إلى خلق ما يسمى بالمملكة العربية (Anisa Lazib, 1973:41)، لتكون إمبراطورية للفرنسيين والعرب، هذا في الوقت الذي بدأت تتبع فيه إجراءات تهدئة الوضع العام والتخفيف من اختراقات المعمرين، من خلال التحديد العقاري للأراضي ومنع المعمرين من استلاءاتهم عليها، مع إعطاء إمكانية المواطنة الفرنسية للجزائريين عن طريق التجنيس، إضافة إلى إمكانية تمثيل الجزائريين بنسبة الربع 1/4 في المجالس العامة.

التحول المؤسساتي:

اتبعت الجزائر مع بداية الاستقلال، على المستوى المحلي، نهجا سياسيا برز مع المندوبيات الخاصة منذ1962 وإلى غاية 1967، حيث تميزت هذه السنة بانتخاب أولي المجالس الشعبية البلدية تحت راية حزب جبهة التحرير الوطني، الذي استمر بقاؤها أكثر من عشريتين. وإلى غاية انسداد الطريق أمامه وأمام الأحادية السياسية في سنة1988 بعد أحداث أكتوبر، ثم تواصلت مسيرة المجالس الشعبية البلدية في صيغة جديدة مع بداية التعددية الحزبية منذ جوان 1990 وإلى غاية نوفمبر 1992، لتدخل الحياة السياسية بالجزائر النفق المظلم، حيث استمر المأزق أكثر من عشرية تميزت فيها المؤسسة المحلية باستحداث ما يسمى بالمندوبيات التنفيذية البلدية، التي بدأت في شهر ديسمبر 1992 واستمرت إلى غاية أكتوبر 1994،لتعود الجزائر إلى الانتخابات المحلية التعددية الثانية من سنة 1995 وإلى غاية اليوم.

ولأن البلدية تعتبر أداة مهمة لدراسة حيثيات النظام السياسي، بمتابعة وفهم دواليب الفعل المحلي في كل حالاته، فهي أحسن فضاء لتجسيد الديمقراطية، وقد أقر ذلك واقع المحليات رغم تباين مختلف وجهات النظر. إلا أن الخوف من احتواء الدولة للبلدية بشكل مطلق، هو جد وارد لأن اللجان التي كان ينشطها الحزب والتي تقوم بتهيئة وتحضير قوائم المرشحين، من الممكن أن تضم كذلك أعضاء المنظمات الوطنية الأخرى، ومؤسسات الدولة المختلفة، كالإدارة والجيش. تبدأ عملية التسجيل بحضور المرشحين على مستوى القسمة لتشكل القائمة من قبل اللجنة الفيدرالية للجهة، ثم تنقلها إلى الولاية التي تنقلها بدورها إلى اللجنة الوطنية ثم إلى مجلس الثورة، لتتحدد في الأخير شروط ترشيح المرشحين (بوحيط، 1997: 81)، والمتمثلة في البلوغ وروح المسؤولية

والكفاءة، بناء على مقتضيات الميثاق الوطني. يتميز نسيج التركيبة الاجتماعية بخصوصيات ثابتة، تبرز عند أي محاولة للفعل أو النشاط، وقد أثبت ذلك الباحثون من خلال كتاباتهم، فصدى القبيلة في علاقة أعضائها التضامنية تعيد إنتاج ذلك في الحياة العامة. لذلك تنبني خطة التنمية الوطنية على تصورات وتمثلات الشخصية الحاكمة على مستوى المجالس الشعبية البلدية، التي نرى أن مشاركتها ضرورية للإبداع والتنسيق والتوجيه والمراقبة لمختلف نشاطاتها، إذ تعتبر مشروعا ينتظر التفعيل الايجابي، من أجل إعداد وتنفيذ المخطط المجتمعي العام. وقد بين القانون بوضوح مسؤوليات القطاع الإداري للبلدية، حماية للمؤسسة وتأطيرا لها، حيث فسح المجال نسبيا، للممارسة السياسية حسب ما يمتلكه الحاكم المحلي من قدرات ومؤهلات لتدبير شؤون إقليمه. لذلك فالعملية الانتخابية تجري على حسب القواعد الكلاسيكية التي تنبني على السرعة وحرية الاختيار، لأن المرشحين يمتلكون برنامجا مماثلا لبرنامج الحزب حيث لا يتم تعويض أيا كان من بين هؤلاء إلا في حالة الاستقالة أو الوفاة أين يقوم الوالي مباشرة بانتقاء عضو من القائمة أما إذا كانت فئة المعوضين من الأعضاء تتعدى الثلث فإن ذلك يدفع إلى حتمية تغيير وتجديد كل أعضاء المجلس الشعبي البلدي، لأن المنتخبون هم أشخاص استوفوا الشروط وقام الناخبون باختيارهم خلال الانتخابات العامة (بوحيط، 1997: 84) التي دعت لها السلطات العمومية ليشكلوا هيئة تخضع لقانون الإدارة المحلية. إن امتلاك الحاكم للقدرات التأهيلية، كالحنكة النضالية والتجربة السياسية الاستشارية، سيساعده على وضع إستراتيجيه محددة بأفاق يفرض عليه تحقيقها بتدرج.

الفعل الاجتماعي والممارسة السياسية:

إن الهيكل الأساسي للبلدية الذي يحدده القانون يمكن تطبيقه على بلديات الجزائر باستثناء العاصمة وبعض التجمعات في الجنوب التي تستفيد من نمطية نظامية خاصة، ويسمح القانون بإيجاد تدابير مستقبلية لبعض التجمعات البلدية في حالات معينة، ولعل ظهور القرى الخاصة بالثورة الزراعية من بين أكبر المشكلات التي حلت القانون وعرضته للتغير في أكثر الحالات. ولعل أهم النشاطات التي تندرج في إطار القانون هي تلك التي تمتد إلى القطاعات المختلفة في المجتمع، والتي منها المؤسسات المدرسية - نوادي الشباب، والهيئات الرياضية...الخ، لذلك فإن عنصر المراقبة هو مهم جدا في هذه الحالة، وبقدر ما ينم على مراقبة الهيأة البلدية لنشاطها، ينم أيضا عن مراقبة عكسية شعبية على الهيآت المنتخبة، و يتجلى ذلك في صيغة رد الفعل الرافض لكيفية متابعة النشاط، الذي قد يخل بقاعدة العمل السياسي إن لم نقل يشحنها، وقد تكون هذه المراقبة استطلاعية صامتة ينجم عنها تكديس أوتراكم الرؤى والآراء حول الفعل السياسي.

.فتجربة الحكم المحلي والمجالس البلدية في الجزائر ولدت في ظروف مميزة جدا، حيث تطورت بشكل كبير وبطرق عسيرة جدا في ظل الاحتلال الفرنسي، الذي بقي زهاء القرن وما يربو عن الربع. طبعت السيطرة الكولونيالية مؤسسة البلدية الجزائرية بقوانينها ومراسيمها، وصقلت الذهنية الجماعية بأساليب الحكم، إضافة إلى هذه النزعة، فإن ما حاد بها أثناء عملها ونشاطها عن الطريق، هو تلك العراقيل التي كانت توضع دائما أمامها لتأخير وجودها كمجالس جزائرية خالصة لمحليتها في البلديات والمدن.

فطبيعة الثقافة الاجتماعية إضافة إلى متانة الانتماء والارتباط بالتراب والعائلة والتمثيل في كل أنواعه خاصة العشائري والقبلي، يخالف التركيبة البنيوية لمركز القرار، لذلك لم تستطع البلدية تجاوز العقبات الخاصة بالتسيير المحلي، لأن المركزية لا تحترم الاستقلالية القاعدية، بمفهومها الثقافي، ولا تترك المجال للامركزية في التسيير، رغم إنشاء جهاز للقضاء المحلي وإنشاء محاكم بالقسمة والناحية والمنطقة والولاية (Guentari, 2000:243). ويجب أن نسجل في هذا الإطار بأن القانون خصص رصيدا ماليا يتماشى مع إعادة ترتيب مفهوم الصلاحيات وتطوير الأحكام المالية والإدارية وتوضيح أسلوب تدخل البلدية لتحقيق المهام المسندة إليها تضامنا مع كل الأجزاء المشكلة لهذه البلدية (سعودي، 2006: 281).

إضافة إلى ذلك فإن للمنتخبين دورا كبيرا في الاختيار، لأن الانتقاء يمر بين أيديهم وبدل اعتمادهم على الأحسن والأنجع، يتم اختيار من تجمعه رابطة القرابة والدم، بأكبر فئة اجتماعية بالمجتمع المحلي، ونرى من جهتنا أن التنمية والتشييد وتلبية الحاجات المجتمعية، هي معيار لنوع من أنواع الممارسة الجدية، ويتطلب الأمر اعتماد أنواع مختلفة من التدعيم المالي.

المستخدمين والتطلعات الذاتية:

سجل التاريخ الجزائري المساهمات الشعبية في المقاومة الثورية، التي اعترف بها كل العالم، الأمر الذي شرعن شعبوية مؤسسات الدولة. فالشعب لم يرى النتائج التي انتظرها منذ زمن بعيد، نتيجة ظروف تاريخية غير ملائمة، كما قد يكون للنقص الإعلامي دور في ذلك. حيث لم ينتبه المواطن لضعف هذه النتائج، حيث نجده في حالة ذعر متواصل، ذعر تجسده المواقف إزاء المنتخبين (Descloitres، 33). نلاحظ في الآونة الأخيرة انبعاثا جديدا وحيويا للحياة التنموية، سواء تعلق الأمر بإصلاح الطرقات، أو انجاز مشاريع سكنية جديدة، أو تدعيم هياكل البنية التحية، والتكثيف منها لتقوية أركان المجتمع المحلي. ولا يختلف الجميع في أن كوامن هذا الانبعاث مرجعيته واحدة ووحيدة

وهي الطفرة النفطية وغلائها في السوق العالمي وانعكاساتها النسبية على التنمية الوطنية بشكل عام والتنمية المحلية بشكل خاص. ولكن البروز السياسي في شكله المحلي على مستوى القاعدة يقودنا كذلك لتفكيك وتفكير كل مؤهلات الشخصية التي تستند على القوة والعدد والثروة والكفاءة والحكمة وتجمع بين الاهتمام الأخلاقي والعملي في إطار المدينة الدولة (شوفالييه، 1986 : 16).

إننا إذا رجعنا إلى الوراء وإلى تاريخ انتخاب أول مجلس بلدي تحديدا، وإلى غاية اليوم نجد أن العلاقة العملية بين المنتخب والمستخدم الإداري، خاصة فئة أعوان الإدارة ومصلحة الحالة المدنية لم يتغير أبدا، فهي جد متدنية لأنها كمكانة اجتماعية لفئة عمالية جد مهمة تقوم بدور الوسيط القانوني بين القانون والحاكم المحلي وحتى المركزي وبين المواطن، فهي فعلا انعكاس للنظام، إن أصحابها أي العمال أو المستخدمين، على وعي كبير بذلك، فهم يرون أنه من المفروض أن تكون لهم مكان خاصة، وتمثيلية فعلية للدولة على الأقل فيما يتعلق بالهندام المحترم والموحد لجميع أعضاء هذه الشريحة، مثلما هو جار عليه الشأن في بعض المؤسسات الخاصة الثقافية منها والاقتصادية وحتى السياسية، إضافة إلى ذلك من المفروض أن تلقى هذه المصلحة، كحالة قانونية وخدماتية، كامل العناية، خاصة وأنها في ظروف معينة ومناسبات محددة من السنة تدخل في اتصال متواصل ومباشر مع مختلف الفئات المجتمعية، خاصة إذا تعلق الأمر بالدخول الاجتماعي في كل سنة، فهم يجدون صعوبات جمة ومواجهات كلامية ساخنة، حسب ثقافة المواطنين، الذين يئسوا من طريقة معاملتهم عند استلامهم لوثائقهم الشخصية، من حيث التأخر في إعداد وتحضير هذه المستلزمات. أو مطالبتهم بوثائق أخرى من أجل الحصول على وثائق معينة كبطاقة الإقامة عبر وصل الغاز والكهرباء أو ملف بطاقة التعريف الوطنية نفس الشيء ينطبق على كل الوثائق الأخرى. ولأنها تقوم بدور الوسيط، كما ذكرنا، فهي شبيهة إلى حد ما بمؤسسة الدائرة، التي تنسق محليا بين البلدية والولاية، لأنهما كجماعات محلية يستوفيان حق المنتخبين في كلا الهيئتين. ورغم أهميتها كما يقول أصحابها فهي إلى اليوم لم ترق إلى المستوى المطلوب منها من خلال نقطتين أساسيتين تتمثل الأولى في:

أولا: رغم أهميتها، وصعوبة المعلومات الدقيقة، الخاصة بالأشخاص والممتلكات، والمتابعة الشخصية لحياة مواطنيها ومكان إقامتهم، والاتصال بهم بالإعلان المباشر للمشاريع المحلية والأوضاع الوطنية، إلا أنها لم تستفد، إلى يومنا هذا، من الشبكة المعلوماتية التي تختزن دقائق هذه المعطيات وتسهل عملية إنجازها وتقديمها في أوقات قياسية، وبصفة متقنة للغاية، وهذا ما يتفق مع قيم المجتمع الذي يتشكل في إطار منظم

له هدف معين يريد أن يحققه من خلال العمل المشترك المنظم، وفق ضوابط زمنية، تدخل ضمن غايات وأهداف النظام السياسي العام للدولة، وهو أن تستمر الحياة الاجتماعية بشكل ما من أشكال التنظيم (عودة: 1963: 122). وحول هاته النقطة، يرى أصحاب هذه المصلحة أنهم جد متأخرين، عن الوضع الراهن، فهم يقولون أننا في سنة 2007 ولم نستفد بعد من هذه المزية التي من المفروض أنها إن وجدت للخدمة، توجد من أجل أن تكون متصلة بالشبكة الوطنية، حتى يتسنى للمواطن، في أي مكان كان وفي أي وقت شاء، أن يستقي حقوقه بطريقة متقنة وسريعة، لأن متطلبات الوقت الراهن في القطاعات الأخرى أنشأته على ذلك. .

وفي حالة مجتمعنا الذي تشكله القبيلة، نقول بأنها من حيث الشكل المورفولوجي تمتاز ببساطة التركيب سواء في عدد السكان أو كثافتهم أو حركة الهجرة الداخلية والخارجية وعدد المؤسسات الاجتماعية، وتمتاز بصدق العلاقات الاجتماعية وصغر الحجم ثم تجانس الجماعة وتماثل أفرادها، حيث تقوم فيها العلاقات على أساس الترابط الميكانيكي القائم على التشابه (محمد الغريب، 1990: 25)

ثانيا: رغم أهميتها ووجوب تكوين أصحابها تكوينا جيدا، من أجل حسن التحاور مع المواطن، إلا أن التخصصات الموجودة بهذه المصلحة المتمثلة في عون مكتب، أو عون إداري، أو معاون أو مساعد، هي من صلاحية أصحابها من أيامهم الأولى لإمضائهم عقود تشغيلهم، وإلى غاية إحالتهم على المعاش، فهم لا يستفيدون كغيرهم من مستخدمي المصالح الأخرى من تربصات، ولا حتى من أيام تكوينية لرفع مستوياتهم ومن جهة أخرى لا يتدخل الأمين العام بتسيير أمور هؤلاء المهنية بأن يفسح لهم تداوليا فرصة ممارسة التخصصات الإدارية الأخرى بمصالح البلدية، من أجل كسب خبرة أكبر ومعرفة بالإدارة. وهذا دليل سوسيولوجي صارخ على أن الممارسة السياسية تتركز في جوانب أخرى لدرجة الإفراط على حساب هذه المأمورية الحساسة، وقبل أن نرجع إلى تحليل وتوسيع أسباب ذلك، نواصل التكلم عن هذه التركيبة على لسان أصحابها الذين يرون أن عنصر النساء لا يصلح البتة لهذا النوع من التخصص بالإدارة، لأنهن نتيجة لرتابة العمل فهم طول الوقت يتحدثن عن أحاديث البيت وكيفية تأدية واجباتهم وكيف تحضير الأصناف والأطباق المختلفة للمأكولات والحلويات، إضافة إلى ذلك فإن التشريع أعطاهن حق الأمومة وحق تربية أولادهن في الرضاعة إضافة إلى حالات بيولوجية أخرى تحد من تواجدهن مركزات بعملهن، لكل هاته الأسباب فهن لا يصلحن لهذا النوع من العمل، فهؤلاء المستخدمين لا يختلفون في نظرتهم وثقافتهم وتعاملهم بالبلدية مع المواطنين لأنهم امتدادا لهم ولأنهم لا يثبتون ذوات مهنيا بشكل مريح، رغم أن الإمكانية لذلك

متوفرة، وربما توجد بيد الهيأة الحاكمة، فالعون هو بذلك مواطن ووجه آخر مغلوب على أمره يعيش أحوالا مزرية لا تستطيع البلدية أن تفكها، حيث بدل أن تكون اهتماماته واتصاله بالبلدية دعما مهنيا في سيرورة الشؤون العامة، لذلك تمثل لهم هذه الاهتمامات إشكالا كبيرا يعقد ديناميكية هذا الجهاز.

القانون المحلي بين الممارسة والسراب:

إن المواطن على أهبة واستعداد كبيرين لتقديم خدماته لبلديته ولوطنه، لكنه لا يستطيع لذلك سبيلا، لأنه يرى الممارسات البيروقراطية أمام أعينه، ولا يتلقى خدمات في المستوى إضافة إلى ذلك، هل توفر له وسائل الإعلام التنشئة الضرورية لذلك، وهل تقدم له المعلومات الصحيحة المتعلقة بشؤون إقليمه المحلية والتي لها علاقة مباشرة بانشغالاته، فالأخبار المقدمة بالتلفزيون تبدأ عناوينها الرئيسية بالشؤون السياسية المركزية المتعلقة بالرئيس والحكومة، فيجد بذلك نفسه غريبا عن أحواله الذاتية، أما فيما يتعلق بالوجه الجديد وحركة الانبعاث الاقتصادي والثقافي التي تبرز بشكل ما من الأشكال، فإن مردها للاحتياطي النقدي الكبير بخزينة الدولة، وقد غاب هذا النوع من التنمية بشكل كبير في التسعينات نتيجة لتدني القيمة المالية للبترول مقارنة بأسعاره اليوم، ونتيجة للوضعية التي استدعت الإنفاق على مشروع الأمن الوطني، لذلك فالأوضاع اليوم تدعو المتسابقين على الانتخابات لاختيار من هم أقل شأنا في الحياة الاجتماعية وأكثر أمنا من أجل رئاستهم، ولعل أهم ملاحظة في هذا الشأن والتي تحرك آلة الهيئة السياسية، أي الأجرة التي يتلقاها هؤلاء أثناء مهامهم فالمير إذا كانت أجرته 10.000 دج قبل التحاقه بالمجلس تبقى كما هي، وإذا كانت أقل من ذلك فإنها تتم الإضافة إليها إلى أن تصل إلى 15.000 دج أما النواب والأعضاء فهم يتلقون أجرا إضافيا إلى أجورهم الأصلية عن حضورهم لجلسة خاصة بالمداولات، فالقاعدة القانونية لشبكة الأجور الخاصة بهم تدفعهم إلى التفكير في مبالغ أكثر، خاصة وأنهم يشرفون على تسيير المشاريع المحلية والتي تقدر بملايين الدينارات، فمنهم من يشتري رفع الأيادي من قبل النواب، من أجل تأكيد أخذ القرار في تسليم عقد المشروع لمن يقدم مبلغا ماليا مقابل استفادته من ذلك خارج إطار القانون والعقد المذكور (بوحيط، 1997: 16). إن التمثيل السياسي الذي تقدمه البلدية عن طريق هؤلاء المسؤولين هو لإعطاء صورة حقيقية للدولة شريطة أن تسترجع قيمتها بتقديم خدماتها بشكل منطقي متعارف عليه أي بالتخلص من عقدة الميل إلى حزب معين أو فئة اجتماعية من المواطنين دون الأخرى أو إقصاء الجميع من أجل المصلحة الخاصة، لأن ذلك سيكون على حساب الدولة، ولأن الفعل السياسي الذي ينجر عنه رفض القيام بإجراءات تطبيق القانون من قبل هؤلاء المنتخبين قد يضر بالشخص

والحزب والشعب، .وقد تباينت الدراسات حول أحقية الحاكم الكفء، وبينت أنه ينقسم إلى قسمين: ديمقراطي وتسلطي: بحيث يكون الأول محبوبا ومطلوب الإقتداء بصورته وأفعاله حتى وإن كانت مثالية؛ ويكون الثاني مكروها ومطلوب الابتعاد عن صورته لكن حقيقة التركيبة العامة للمجتمع هي عكس هذه التوقعات (عودة، 1963: 127) ولأنها جد مركبة، فإن صفة القائد الناجح يجب أن تكون معقدة ومركبة من عدة خصائص.

إن دراسة واقع البلدية جعلنا نقف على حقائق المراحل والنتائج التي تشربت فيها القوى الاجتماعية بالوضع، واندرجت الثقافة السياسية في ممارسة الطقوس والولاءات، لذلك وجدنا أنه من بين من وصل إلى سدة الحكم المحلي، من فوضتهم شريحة كبيرة من المجتمع التي لها منطقها وثقافتها، لذلك قد نجد من بينهم من هم أكثر وزنا شعبيا، رغم أنهم لا يمتلكون ثقافة واسعة ولا دراية بأمور التسيير. فالوزن الشعبي هو محك الإختيار في المجتمع المدني، وهو المأخذ الذي تنتقد من خلاله الديمقراطية التي يصل باسمها من يمثل وزنا جماهيريا حقيقيا لاعتباره مخلصا، أومن عائلة متميزة وشريفة. دون معرفة ما إذا كان واعيا بأمور التسيير أم لا، ونؤكد هنا أن مواجهة المواطنين وحل مشاكلهم ليس أمرا هينا بل يتطلب معرفة وعلما ومنهجا وتواضعا واستشارة، وهذا ما لا ينعكس البتة على واقع البلدية الجزائرية، التي أصبحت صرحا حقيقيا لوصول من هم أكثر الناس شعبية وعروشية وإخلاصا وأخلاقا، بدلا من أولائك الذين يمتلكون المعرفة الحقيقية لوظيفة البلدية وكيفية معالجة أحوالها.

خلاصة:

نخلص في الأخير إلى أن التلاعبات السياسية ليست ملكا للدولة وحدها، تتحكم فيها دون تداخل وظائف الأجزاء المحلية، أي المجتمعات العائلية أو المهنية أو الدينية، فإن هاته البنى لا تختزل الدولة، لأن قواعد الفعل السياسي المحلي هي القانون المؤطر والثقافة التي تتجلى في تضامن عناصرها والمصلحة الشخصية التي ينفرد بها هؤلاء لشعورهم بقوة قرارهم وسلطتهم التي تخترق حتى القانون، لذلك يمكننا أن نقول بأن المجتمع المحلي، والسلطة التي تمثله والكيفية التي تم بها اختيار الممثلين، يقودنا إلى التكلم عن الوجود السياسي الذي يظهر عند جمهور المنتخبين، الذين يختفون بمجرد انتهاء مهمتهم الوظيفية، وقد يظهرون إذا ما استفادوا أو شاركوا بشكل من الإشكال في صياغة الفعل السياسي المحلي الذي غالبا ما يستولي عليه الحاكم لوحده بتسخيره لأغراضه السياسية الشخصية، فهو يضع نصب عينيه أهدافه وفي سبيل تحقيقها والوصول إلى ما كان يسعى إليه، فانه لا يستحق هؤلاء المنتخبين ولا يخدمهم بقدر ما يخدم نفسه،

فتكون بذلك البلدية رهينة ممارسات حزبية شعبوية سطحية لا يعرف رئيسها كيفية التسيير، إلا أن الجانب السياسي في كل ذلك وبشكل ديمقراطي صحيح هو انتماء للفئة التي اختارها المنتخبون، لذلك قد لا يهتم بإصلاح العيوب ولا المحاسن ولا بإدخال مفاهيم وتقنيات عمل جديدة، وان ما يبدو من تنمية وانبعاث على هذا المستوى هو جزء بسيط جدا، من أموال طائلة أنفقت في سبيل انجاز مشاريع كبيرة. لأن البلدية أصبحت عرضة للتلاعبات واللاستقرار والنهب واللامبالاة.

المراجع والمصادر:

المراجع باللغة العربية:

- بوحيط، العمري. (1997). "البلدية إصلاحات مهام وأساليب" شركة زاعياش للطباعة والنشر.
- جان جاك، شوفالييه. (1986). "تاريخ الفكر السياسي – من المدينة الدولة إلى الدولة القومية". المؤسسة الوطنية للكتاب.
- سعودي، محمد العربي. (2006). "المؤسسات المركزية المحلية في الجزائر. الولاية – البلدية (1516-1962). ديوان المطبوعات الجامعية.
- عبد المالك، عودة. (1963). "الإدارة العامة والسياسة – دراسات في البيروقراطية والتطبيق الاشتراكي- ". مكتبة الأنجلو- مصرية". القاهرة دار الطباعة الحديثة.
- عدواني، محمد الطاهر. (1986). "المشاريع الاستعمارية في الصحراء والمقاومة". مجلة الباحث: المحافظة السياسية للجيش الوطني الشعبي.
- محمد الغريب، عبد الكريم. (1990). "ظاهرة التريف". كلية الآداب: جامعة أسيوط.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Anisa Lazib (1973) le royaume arabe: idiologie et réalité coloniale. Alger
- Benakzouh, Chaabane. (1984). la déconcentration en Algérie, du centralisme au décentralisme. Alger: O.P.U.
- Décret du 9Aout:1973.
- Descloitres, R et Cornet, R. Commune et société rurale en Algérie administration locale et participation au développement. CASHA.
- Guentari, Mohamed. (2000). Organisation politico-administrative de la révolution algérienne de 1954-1962. Alger: O.P.U. tome 1.
- Lambert.j (1952) manuel de législation Algérienne. Alger.
- Lampue, P. (1947). Statue de l'Algérie. (revue de l'union française).
- Mahiou, Ahmed. (1981). Cours d'institutions administratives. Office des publications. 3 éme édition: Alger.

سوسيولوجيا القيم والعولمة

أ. فرفار جمال،

قسم علم الاجتماع،

المركز الجامعي مصطفى اسطمبولي.

تعتبر القيم حقائق أساسية هامة في البناء الاجتماعي لذلك تعالج من وجهة النظر السوسيولوجية، على أنها عناصر بنائية تشتق أساسا من التفاعل الاجتماعي، وتعد في السنوات الأخيرة من المواضيع التي تحظى بأهمية بالغة وواضحة في النظرية أو البحث السوسيولوجي. وتعتبر القيم مبدأ مجرد وعام للسلوك يشعر أعضاء الجماعة نحوه بالارتباط الانفعالي القوي كما أنه يوفر لهم مستوى للحكم على الأفعال، والأهداف الخاصة. إلا أن هذا المفهوم شهد تحولاً جذرياً بدخوله مرحلة ما بعد الحداثة التي أعطت بعداً ورؤية جديدة لمسألة القيم اختلفت عما كانت عليه من قبل.

مفهوم القيم

إن كلمة القيمة التي انتشر استعمالها في عصرنا بمعنى الكلمة الفرنسية Valeur تدل، أصلاً على اسم النوع من الفعل " قام" بمعنى وقف، واعتدل، وانتصب، وبلغ واستوي...(الربيع. م. 1980. 27). فالقيم هي عبارة عن مستوى أو معيار للانتقال من بين بدائل أو ممكنات اجتماعية متاحة أمام الشخص الاجتماعي في الموقف الاجتماعي (محمد خليفة. ع. 1992. 207). أما بارسونز Parsons فيرى أن استمرار الجماعة مرهون بضمان تجديد القيم، ويميز بين أربعة أنساق فرعية مترابطة (ثقافية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية)، التي تؤدي بدورها إلى تماسك كل تجمع اجتماعي. (Akoun. A et Ansert.P. 1999. 559) وعليه فالقيم في الواقع تتوقف على الأفعال العقلية وعلاقتها مع القيم. فهي حسب تعبير ماكس فيبر تمتلك بعداً موضوعياً، وهكذا فإن القيم تحدد العلاقة بين الموضوع المبتغى والهدف المثمن بالإضافة. إلى أن حكم القيم التي تعتبر معايير وواجبات لا يمكنها أن تنقص من المعرفة العلمية المحدودة إلى الإثبات التجريبي للأفعال وفي نفس الوقت يظهر Weber دور القيم على المواقف والسلوكات وتحولها، والنتائج الناجمة عن أي تحول (Akoun.A et Ansert.1999. 560).

فالقيم كما يعتقد السوسيولوجي الفرنسي هنري مندراس Henri Mondras تمثل نسقاً في التنظيم المعنوي الذي يوجه فعاليات السلوك الإنساني، وهي بالتالي تعكس منظومة احتياجاتنا واهتماماتنا. (زحلوق.م، و وطفة. ع. 1994. 83). ومن خلال هذه التعاريف يمكن أن نصل إلى تعريف إجرائي: على أن القيم نتاج لعوامل موضوعية

اجتماعية، اقتصادية وتاريخية، يعيش من خلالها وفي ظلها الإنسان. كما نجد "يونغ" الذي استخدم تعريفاً للقيم، فهي في رأيه تشير إلى تركيب من الأفكار والاتجاهات التي تعطي مقياساً للتفضيل، أو أولوية للدوافع والأهداف وكذلك لمجرى الفعل من الدافع إلى الهدف.(بيومي م. 1990. 152).

خصائص القيم:

تمتاز القيم بمجموعة من الخصائص التي تميزها عن غيرها من المفاهيم الأخرى، ويمكن إجمال أهمها في ما يلي:

- إنسانية، بمعنى أنها تختص بالبشر دون غيرهم. لا تزامنية، بمعنى غير مرتبطة بزمن معين، فالقيم إدراك يرتبط بالماضي والحاضر والمستقبل، وهي بهذا المعنى تبتعد عن معنى الرغبات أو الميول التي ترتبط بالحاضر فقط.
- القيم تمتلك صفة الضدية (مضادة): فلكل قيمة ضدها مما يجعل لها قطباً ايجابياً وقطباً سلبياً، والقطب الايجابي هو وحده الذي يشكل القيمة في حين يمثل القطب السالب ما يمكن أن نسميه (ضد القيمة أو عكس القيمة).
- المعيارية: بمعنى أن القيم تعتبر بمثابة معيار لإصدار الأحكام تقيس وتقيم وتفسر وتعلل من خلالها السلوك الإنساني. (الزيود. م، 2006. 24).
- نسبية، أي أنها ليست مطلقة، تختلف عند الشخص بالنسبة لحاجاته ورغباته وتربيته وظروفه.
- مكتسبة: حيث يتعلمها ويكسبها الفرد من خلال البيئة التي ينتمي إليها وليست وراثية.
- ذاتية: بمعنى أن وزن القيمة وأهميتها يختلف من فرد لأخر.(دياب. ف.1980. 27).
- تتسم بالقابلية للتغير: بالرغم من أن القيم تتصف بالثبات النسبي، إلا أنها قابلة للتغيير بتغير الظروف الاجتماعية.
- القيم ذات صبغة اجتماعية: فهي تنطلق من إطار اجتماعي محدد، وعلى أساسها يتم الحكم على سلوك الأفراد، لأنها تنال قبولاً من المجتمع. (أبوجادو. ص. 1998. 208).

القيم والتحول الثقافي:

إن تعرض المجتمع لهجمات التغيرات الثقافية الجديدة يؤدي إلى تعرض عناصره الثقافية الاجتماعية للتغير بنسب متفاوتة، ولكن تغير العناصر الثقافية لا يتم بنفس

السرعة كما يعتقد أوجبرن. فالتغير السريع في إحدى جوانب ثقافتنا يتطلب تكيفات جديدة بإحداث تغيرات أخرى في مختلف أجزاء الثقافة المترابطة، وعندما لا تتغير الأجزاء تتعرض الثقافة للأزمة الثقافية أو القيمية والتي تشير إلى غياب التوازن بين القيم والمعايير الثقافية التي تشكل محتوى الثقافة ومضمونها.(زحلوق.م. 1994. 103). ويقول مارشال ماك لوهان Marshall Mac Luhan: " إننا نعيش في عصر التغيرات العاصفة، حيث يشكل التغير الاجتماعي نفسه الشكل الوحيد للثبات. إننا نقيم علاقاتنا وفقاً لمحاور متعددة في إطار هذا التغير المتسارع.(زحلوق.م. 1994. 104). إذ نجد رموز اللغة والفكر والثقافة الغربية هي المسيطرة على رموز الإنسان" المغترب" ثقافياً. فهويسكن ويحيا في المجتمع الذي ولد فيه ولكنه يتكلم ويفكر ويتثقف بلغة الآخر وفكره وثقافته، هو موجود بجسمه في مجتمعه وفي حيه ولكن عقله وروحه موجودان مع " الأخر" فهو مثال للقطيعة بين الجسد والروح، وما يصاحب ذلك من تمزق جارح للذات المغتربة. (الذوادي.م.2002. 18). فالقيم تتغير بدرجة متسارعة، وذلك بأسرع مما حدث في أية مرحلة من مراحل التاريخ المتقدمة. أما بالنسبة للتنوع، فيمكن الإحساس بالخليط العجيب المتنافر من الدعايات التي تهاجم العقول بعنف في المجتمعات المتقدمة تقنياً، فالبيوت والشركات والمدارس والجماعات ووسائل الإعلام والطوائف كلها تروج لمجموعة متضاربة من القيم. وفي هذا الصدد تقول مجلة نيوز ويك " News week": " نحن مجتمع فقد وحدته وهو مجتمع لا يستطيع أن يتفق على معايير سلوكية واحدة في مجال اللغة والأخلاق أو على ما ينبغي أن يسمع ويرى، فهناك نظم متصادمة من القيم(سليم.ج، وآخرون. 2003. 41).

إن الجوانب المادية الثقافية تكون أكثر عرضة وقابلية للتغير، حيث يمكن إرجاع حدوث ذلك التغير الثقافي إلى الاحتكاك والغزو الثقافي المتمثل في ظهور تيار العولمة الذي ساعد على جعل العالم قرية صغيرة، الأمر الذي أحدث اتصالاً وتبادلاً للثقافات بين الدول ويمكن اعتبار العوامل السياسية أو الثقافية، والتكنولوجية من مسببات التغير الثقافي. أما الأثر الأخر فيتمثل في حدوث الصدمة الثقافية، حيث تنتقل مع الإنسان كل القيم والتجارب والمعاني التي اكتسبها من موطنه الأصلي، وهو ما يؤدي إلى حدوث فجوة بين القيم السائدة في المجتمع الجديد وتلك التي اكتسبها الإنسان (سليم.ج وآخرون. 2003. 239). وعلى هذا الأساس أدى التغير الثقافي إلى بروز عناصر ومكونات ثقافية جديدة أدت بدورها كذلك إلى إحداث تغيرات جذرية في الأنظمة والأبنية الاجتماعية، حيث يتم

دخول هذه العناصر الثقافية الجديدة بواسطة الأفراد الذين يعتنقونها، وبمرور الوقت تتجذر وتأخذ طابعاً مألوفاً في المجتمع.

إذاً تهدف العولمة الثقافية إلى زرع القيم والأفكار النفسية والفكرية والثقافية للقوى المسيطرة في وعي الآخرين وعلى الأخص شباب المجتمعات العربية واختراقها ثقافياً... وإعادة صياغة قيم وعادات جديدة تؤسس لهوية ثقافية وحضارية أخرى لهذه المجتمعات مهددة هويتها الحضارية(الدهوي.ح.م. 2004. 33). وهكذا فإن خطر العولمة على القيم هوخطر لا يكاد يماثله خطر في باقي جوانب العولمة، لأن مسخ قيم الإنسان يؤدي إلى جهله (حيواناً غير مفكر) لا يهتم بغير الحصول على المال بشتى الطرق والوسائل وإنفاقه في التفاهات وما بين هذا وذاك يغدو بغير قيم وبغير عقيدة وبغير مبادئ ولا شك أن الحدث الأكبر أو الأخطر هو انقلاب العلاقة بين الزمان والمكان بصورة تغيرت معها أطر الوعي وبنية الإدراك أو وسائط الفكر ووسائل المعرفة، والمقصود بذلك سيطرة الزمان الفعلي على المكان التقليدي عن طريق النقل الفوري للمعطيات والترجمة العددية للمعلومات، أي سيطرة الزمان الذي يجري بسرعة الضوء على الأزمنة المحلية الخاصة بالشعوب والثقافات، أو بالدول والمجتمعات(حرب.ع.2000. 25)

مثيرات الصراع القيمي بين الأجيال: تتمثل في:

1- الفروق الفسيولوجية: الفروق بين الآباء والأبناء والبطء في عملية التطبيع الاجتماعي، ذلك أن الأجيال الجديدة بطبيعة الحال تخضع ولو مؤقتاً لسيطرة الأجيال القديمة، حيث تأخذ عنها وتتأثر بها والحياة بطبيعتها في تغير وتبدل أيضاً، ولذا يحدث صدام بين الأجيال السابقة واللاحقة... فالمفاهيم والقيم والعادات والتقاليد تتبدل وتتغير وأبناء الأجيال الجديدة يجدون أنفسهم مسوقين إلى الثورة على بعض هذه القيم والتقاليد، وهكذا يحدث صراع بين الأجيال، وهو صراع مستمر متواصل (السيد الشحات.أ.ح.1988. 136).

2- فروق نفسية اجتماعية: تتمثل في واقعية الكبار ومثالية الشباب، حيث تختلف وجهات النظر نتيجة طبيعة التكوين النفسي والاجتماعي، إذ نجد الشباب يرفضون المعايير والتوجيهات التي يمارسها الكبار، ذلك أن الشباب مولع بالبحث عن كل ما هو مثالي (السيد الشحات.أ.ح.1988. 137).

3- فروق سوسيولوجية: وتتجلى هذه الفروق في خلق معايير جديدة يشوبها التصارع والتصادم نتيجة الحداثة وما خلفته من معطيات اجتماعية مست بنية المعايير والعادات والأعراف والقواعد الاجتماعية التي من خلالها ينتظم سلوك الفرد والمجتمع معاً. مما

صعب من مهمة الآباء في التعامل مع الأبناء نتيجة الذهنية التي اكتسبها هؤلاء الشباب من جراء تداعيات مرحلة ما بعد الحداثة.

كما تبرز الفروق في القيم بين أبناء المدينة والريف حين تحتكر المدينة وسائل الاتصال والقوة تاركةً القرى معزولة أو شبه معزولة عما حولها، مستسلمة لتقاليد تعود إلى مئات السنين، وتظهر فروق في القيم أيضاً حين يضم المجتمع طبقات تتمايز من حيث الثروة أو المكانة الاجتماعية أو النفوذ السياسي أو الثقافة وغيرها، وتضيف إلى التقسيمات الأفقية للمجتمع تقسيماً عمودياً، وفي أحوال كهذه تقترن بهذه الفروق مشاعر استعلاء واحتقار من طرف، وحقد وعداء من الطرف الأخر، وقد تبلغ الفروق في القيم ضمن المجتمع الواحد حداً يشعر الناظر أنه إزاء ثقافات متعددة لا ثقافة واحدة (أبيض.م.1984. 34).

عولمة الهوية:

إن مشكلة هويتنا الثقافية، ليست في اكتساح العولمة والأمركة على ما نظن ونتوهم بل في عجز أهلها عن إعادة ابتكارها وتشكيلها في سياق الأحداث والمجريات، أوفي ظل الفتوحات التقنية والتحولات التاريخية، أي عجزهم عن عولمة هويتهم وأعلمة اجتماعهم وحوسبة اقتصادهم وعقلنة سياستهم وكوننة فكرهم ومعارفهم. تلك هي المشكلة الحقيقية التي نهرب من مواجهتها، وهي عجزنا حتى الآن عن خلق الأفكار وفتح المجالات، أو عن ابتكار المهام وتغيير الأدوار لمواجهة تحديات العولمة على أصعدتها المختلفة والمتعددة(حرب.ع.2000. 25).

1- الأبعاد الثقافية:

وتتمثل هذه الأبعاد من خلال اكتساب ثقافات ومعارف جديدة قد تؤدي إلى التغيير في هوية الشباب والتأثير عليها وذلك من خلال إحلال ثقافة جديدة محل الثقافة الأصلية ذات التوجه العربية الديني، الأمر الذي أدى إلى انقسام الشباب إلى تيارين تيار ذي ثقافة غربية معصرنة، وتيار متماسك بثقافته المحلية وتزايد واتساع الهوة الاجتماعية والثقافية بين الشباب وأصولهم العريقة. ذلك من خلال الغزو الثقافي والسيطرة على طرق تفكير الشباب المحلي عن طريق غرس ثقافة العولمة محل الثقافة الأم اعتماداً على وسائل الاتصال والتكنولوجيات الحديثة كشبكة الإنترنت من أجل السيطرة على عقول الشباب والتحكم فيها عن بعد.

فالعولمة نظام تبعية ثقافي مطلق وجديد من خلال الرموز الثقافية المستوردة الأمر الذي أدى إلى الانحراف الثقافي وإهمال الجانب الديني الذي يعتبر عاملاً روحياً يهذب النفوس،

والانسلاخ الكلي عن المكونات الشخصية والوطنية المكتسبة من الفضاء الاجتماعي ومحوها، والسعي وراء اكتساب ثقافة لا تعنيهم ولا تربطهم بصلة بما هو مألوف وموجود محلياً. وعليه فإن جل الشباب يتفقون على أن العولمة الثقافية بمثابة تمكين للنزعة المادية على حساب النزعة الروحية ومحو الخصوصية الثقافية والترويج لفكرة الثقافة العالمية والتمكين لسيادة القيم الغربية ونمط حياتها.

2- الأبعاد الاجتماعية:

يمكن حرصها في الانغماس الكلي في مظاهر الحياة المستوردة والابتعاد عن التقاليد والعادات والدين وإهمالها كلية وذلك من خلال اكتساب ممارسات جديدة تتنافى وطبيعة البنية الاجتماعية والثقافية المحلية إلى جانب إحلال ثقافة اجتماعية جديدة غربية مبنية على التقليد والرموز الاجتماعية. من جهة أخرى فإن عولمة الهوية أحدثت فتنة اجتماعية وجنسية بصفة خاصة في أوساط الشباب، حيث أصبحت تشكل منعرجاً خطيراً يهدد المحيط الاجتماعي وذلك بواسطة الاهتمام بالمظاهر الخارجية (الشكلية) وإهمال المضمون الداخلي والحقيقي لتلك الممارسات انطلاقاً من عملية التقليد المطلق في جميع المستويات (لباس، الأفكار، الكلام...).

كما تحدث تعدد في الهويات وتنوعها بواسطة قولبة السلوكات والعلاقات الاجتماعية وجعلها مبنية على أساس مادي محض وسيطرة مبدأ النزعة الفردية على حساب النزعة الجماعية. إضافة على ذلك نجد أن هذه الظاهرة تؤدي إلى تراجع الولاء القومي تحت وطأة الانتماءات العرقية أو القبلية أو الطائفية، والتأثير في هياكل البناء الاجتماعي والطبقي للمجتمعات، وتقويض الدور الاجتماعي للدولة وتراجع مبادئ العدالة الاجتماعية إلى جانب زعزعة الاستقرار الاجتماعي وتزايد حدة الصراع وارتفاع الجريمة وتزايد التجارة الغير مشروعة وهذا ما يثبته الواقع المعاش.

3- الأبعاد الاتصالية والمعرفية:

للعولمة تأثير إعلامي عن طريق شبكة الإنترنت. فبقدر ما لها من محاسن فإن مساوئها كثيرة تهدد السلوكات الفردية للشباب عن طريق تأثيرها على عملية المعرفة بوجه عام من حيث غاياتها وأساليبها، أدواتها ومؤسساتها.

- العلاقة التبادلية بين العولمة وبين ثورة الاتصالات والمعلومات:

إذ نجدها تؤدي إلى فوضى عارمة في مستوى التفكير الشباني بواسطة غرس أفكار جديدة التي ينجم عنها انحراف فكري وانحلال القيم الخلقية.

العولمة الإعلامية كأحد مظاهر وأدوات عولمة الهوية لها تأثير على الجانب التقني لوسائل الاتصال الحديثة، والهيمنة على مضمون أو محتوى الرسائل الاتصالية والإعلامية عبر العالم.

4- الأبعاد السكانية:

ظهور فكرة " الحرقة "* (الهجرة الغير شرعية) من الموطن الأصلي لأن معظم الشباب يرون فيه (الوطن) الوسط الغير الملائم لتحقيق مقاصدهم، والأهداف التي يطمحون إليها كتحسين المعيشة والعمل وجمع المال.

- تنامي الاتجاهات المعادية للمهاجرين ونزعات كراهية الأجانب من جانب الجماعات المتطرفة.

- زيادة المخاوف من المهاجرين الجدد من ذوي الثقافات الغير المتجانسة.

من خلال الأبعاد المختلفة لظاهرة العولمة وتأثيرها على مواطنة الشباب من خلال تجسيد السلوكات والتصورات المختلفة حيث يؤكد روزناو(السياسي الأمريكي)على أن هذا المفهوم يقيم على علاقة بين مستويات متعددة للتحليل:"الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الإيديولوجيا وتشمل إعادة تنظيم الإنتاج وتداخل الصناعات الغير محدود إلى جانب انتشار أسواق التمويل، تماثل السلع المستهلكة لمختلف الدول، نتائج الصراع بين المجموعات المهاجرة والمجموعات المقيمة" (سنوم.ع.1999. 64). فكل هذه القضايا تؤدي إلى خلق ذهنية جديدة تمس البنية الثقافية والاجتماعية والدينية والسياسية لشريحة الشباب مكتسبين بذلك سلوكات وعادات جديدة تؤثر على ممارسات حس المواطنة الذي يعتمد على الثلاثية المجدة "حرية – عدالة – مساواة".

العولمة ليست شيئاً بسيطاً يمكن تعيينه ووصفه بدقة، بقدر ما هي جملة عمليات تاريخية متداخلة تتجسد في تحريك المعلومات والأفكار والأموال والأشياء، وحتى الأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والآنية والشمولية والديمومة. إنها قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية(حرب.ع.2000. 29). وعلى هذا الأساس تبقى مسألة القيم من المواضيع التي أثير حولها الجدل الكبير نظراً لخصائصها المتنوعة، وتفتح النقاش المستفيض لدى الباحثين السوسيولوجيين لاسيما المجتمعات العربية، لأن موضوع القيم لا يستقر على حال واحد، يتأثر بتغير البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع وبالأخص في مرحلة ما بعد الحداثة التي أفرزت تناقضات ومفاهيم جديدة.

المراجع:

❖- الحرقة (ينطق القاف جيماً مصرية) وأصلها اللغوي فعل حرق: يحرق (ينطق القاف في اللهجة العامية في معظم مناطق الجزائر جيماً مصرية) ويقصد بفعل حرق " حرق قانون النقل أي عدم دفع الثمن ثم تعدى هذا المفهوم هذا الفعل ليصبح فعل حرق يؤدي معنى "حرق " قانون الهجرة، أي الهجرة غير الشرعية ".

- الربيع ميمون، 1980، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- عبد اللطيف محمد خليفة، 1992، ارتقاء القيم: دراسة نقدية، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
- مها زحلوق ود. علي وطفة، 1994، الشباب قيم واتجاهات ومواقف، دمشق مطبعة الاتحاد.
- محمد أحمد بيومي، 1990، علم اجتماع القيم، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
- ماجد الزيود، 2006، الشباب والقيم في عالم متغير، الأردن، دار الشروق.
- فوزية دياب، 1980، القيم والعادات الاجتماعية، بيروت، دار النهضة العربية.
- صالح محمد أبوجادو، 1988، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، الطبعة الأولى عمان، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.
- محمود الذوادي، جانفي 2002، التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، الطبعة الأولى، المغرب، الأطلسية للنشر.
- جيهان سليم وأخرون، ديسمبر2003، الثقافة العربية: أسئلة التطور والمستقبل الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- حيدر حميد الدهوي، 2004، العولمة والقيم: رسالة في الطريق إلى ما بعد العولمة وقيمها، الطبعة الأولى، سورية. دمشق، منشورات دار علاء الدين.
- السيد الشحات أحمد حسن، 1988، الصراع القيمي لدى الشباب ومواجهته من منظور التربية الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- ملكة أبيض، 1984، الثقافة وقيم الشباب، سورية. دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية.
- علي حرب، 2000، حديث النهايات، المغرب، المركز الثقافي العربي.
- مي العبد الله سنو، 1999، الاتصال في عصر العولمة: الدور والتحديات الجديدة، الدار الجامعية.
-André AKOUN et Pierre ANSART. (1999). *Dictionnaire des sociologie.* ed, seuil, Paris.